編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

講座・大乗仏教

3——華厳思想

春秋社

はしがき

本巻は『般若経』と並んで大乗仏典の一方の雄たる『華厳経』所説の教理、および、それを所依として中国において成立した華厳宗の教学を扱う。

この両者をあわせて「華厳思想」とよぶについては、般若思想、法華思想同様、特別の説明はいらないであろう。ただ在来の諸研究書によって、この用法の意味する範囲は必ずしも一定していない。ここでは、それが『華厳経』から華厳宗への展開のほかに、インド内における『華厳経』思想の展開、影響についても、その視野の中に含めていること、同時に、これも他の諸巻同様、日本における華厳宗の展開についてはふれていないことだけを予めおことわりしておきたい。

さて本巻は右の範囲に属する諸問題を以下の八篇の論考によって述べる。

第一章の「華厳思想の展開」は総論で、はじめに華厳思想の定義と研究史を述べた後、『華厳経』の含む諸教理と、その後世インドへの展開の跡を辿る。中国への伝播と発展についての叙述は、これを第七章にゆずっている。

第二章「華厳経の成立」は尨大な『華厳経』の内容を数次にわたる増広の結果とみて、その成立史を論じ、要めとしての「十地品」の意義にふれる。

第三章「十地思想の成立と展開」は、その要めとしての十地思想のインド仏教における成立史を思索し、それが大乗仏教の展開にとっても中心となる課題であると主張している。

第四章「善財童子の遍歴」は、「十地品」と並ぶ重要な柱たる「入法界品」の説くところを普賢行とおさえ、善財に

よる五十三善知識訪問の要点を叙述し、「普賢行願讃」の紹介におよぶ。

以上の四篇で『華厳経』自体の分析と、そのインド的展開に関する解説を終り、以下はインドから中国へという視点に立っての教理分析に入る。

第五章「華厳経における仏陀観」は、『華厳経』の説主毘盧遮那仏の性格をめぐって、まず、われわれに親しい華厳宗の教学における把握を概観した後、『華厳経』自体の仏陀観にいどみ、その間の径庭を見極めつつ、経典の言うびるしゃな仏が、本願にもとづく過去無量劫におよぶ修行の果として成覚した仏（つまり報身）であり、同時にそれが法界の成立であってわれわれ衆生がそこに包みこまれるものであることが指摘される。そのあと、さらに新たな課題として、法と仏と衆生との一つとなった世界で、「法が仏を説く」という課題を追究している。びるしゃな仏が『華厳経』の要めであるごとく、本章は本巻の要めである。

第六章「唯心と性起」は「十地品」の三界唯心の思想を、世親の『十地経論』の解釈を介して、智儼、法蔵等の華厳教学に及び、そのあと、華厳教学の特色の一つを示す性起の思想について、法蔵に至るまでの成立過程を略説する。

第七章「華厳宗の成立」は中国における華厳思想展開史として、杜順、智儼、法蔵の三祖の教学を略述し、なかんずく智儼による法界縁起説の確立を論ずる。

第八章「華厳と禅」は、法蔵以後の華厳宗の教学の展開を、とくに禅宗との関連、交渉という観点から論じ、宗密の教禅一致論に及ぶ。因みに禅宗は華厳宗義によってその思想をかためながら、最後には実践的教団の強みとして、華厳宗を吸収してしまうのであるが、この転換を、筆者は「華厳と禅」から「禅と華厳」へという図式で示唆している。

以上の諸章によってもなお、華厳思想の全貌がもれなく論ぜられたという確信はないが、その展開の軌跡は重要問

題に関してほぼ明らかにされていると思う。ただ歴史的にいえば、明代以後の中国思想への影響、および、特色ある思想として、日本の明恵上人高弁の信満成仏思想の展開などが今後の課題として残されている。

昭和五十八年三月

高崎直道しるす

目次

はしがき

I　華厳思想の展開——高崎　直道　1

一　華厳思想とは何か　2

二　華厳思想研究史　8

三　華厳経の思想　12

1　経題　12

2　成立年代と背景　14

3　意図・主題　16

4　如来の出現　18

5　普賢と普賢行　21

6　縁起・唯心・波羅蜜行　24

四　華厳経以後　29

1　如来出現と如来蔵思想　29

2　唯心と唯識　31

3　毘盧遮那仏と大日如来　34

Ⅱ 華厳経の成立——伊藤 瑞叡 45
一 はじめに 46
二 現存華厳経大本の差異 46
三 構想内容区分に関する従来の諸見解 52
四 大本集成の意図についてのスペキュレーション 59
五 大本構想の内容区分 61
1 第一段 61
2 第二段 63
3 第三段 64
4 第四段 68
5 第五段 71
六 結論 72
Ⅲ 十地思想の成立と展開——荒牧 典俊 79
一 はじめに 80
二 大乗仏教運動の発達 82
三 本生十地思想 87
四 般若十地思想 92
五 本業十地思想 99

六　『十地経』の根本思想　107

Ⅳ　善財童子の遍歴――長谷岡　一也　121

一　「入法界品」の主題　122

二　「入法界品」の思想　125

1　序章――ジェータ林でのこと　125

2　善財童子の遍歴　129

(一)　文殊菩薩　129

(二)　弥勒菩薩　134

(三)　文殊菩薩　140

(四)　普賢菩薩　140

3　「普賢行願讃」　143

Ⅴ　華厳経における仏陀観――玉城　康四郎　151

一　はじめに　152

二　華厳宗の仏陀観　154

1　仏陀観の諸制約　154

2　智儼の仏陀観　159

3　法蔵の仏陀観　162

a　『五教章』について　162

b 『探玄記』について 167
c まとめ 173
三 華厳経の仏陀観 175
1 序 175
2 華厳経の素描 177
3 智儼・法蔵、ならびに澄観のヴィルシャナ仏観 181
4 華厳経のヴィルシャナ仏 188
5 華厳経の仏 194
a 衆生に関わるほかはなき仏 194
b 凝縮された仏の世界 197
c 如来出現の意味 203
四 新たな課題 210
1 仏をして仏たらしめるもの 210
2 「法が仏を説く」——人間の運命 214
3 課題の原点 218
Ⅵ 唯心と性起——鎌田 茂雄 223
一 序言 224
二 唯心思想の成立 226
1 『十地経』の三界唯心 226

2　浄影寺慧遠の唯心説　229
三　智儼の唯心思想　232
四　法蔵の唯心思想　242
五　性起思想の形成　251

Ⅶ　華厳宗の成立——木村清孝　259
一　序　260
二　華厳宗の開創——杜順　261
三　教学の基礎づけ——智儼　264
四　教学の大成——法蔵　278
五　結び　284

Ⅷ　華厳と禅——吉津宜英　291
一　静法寺慧苑と李通玄　292
二　澄観における華厳と禅　298
三　宗密の教禅一致説　308

I

華厳思想の展開

高崎　直道

一　華厳思想とは何か

「華厳」ということば　「華厳」は「けごん」とよむ。これは日本人にとって常識である。それが常識であるのは、たとえば学校の日本史で南都六宗と教えられる中に華厳宗があり、奈良の東大寺すなわち大仏さんのお寺がその総本山であると修学旅行のさいに聞かされたりすることによるであろう。しかし、それ以上にその名が知られているのは日光の華厳の滝である。奈良の大仏が華厳宗に属することは忘れても、日光に華厳の滝のあることを知らない人はまずあるまい。

「五時教判」と華厳経　華厳の滝は日光をめぐる山々に並ぶ五滝の第一で、以下、西から東へ、阿含・方等・般若・法華と並んでいる。

この順序と名称は、天台宗の教判で、釈迦一代の説法を五時八教に分類するのにもとづいている。日光は慈覚大師円仁（七九四―八六四）以来、延暦寺直系の天台宗の根拠地として関東に勢力をふるっていた寺であり、その教義に因んで、滝の名としたものである。

この五時の教判は華厳経の特色を知るうえで重要な意味をもっている。五時は前にも言ったように釈迦一代の説法を各経典言うところの年時に応じて配列したものである。すなわち華厳経はブッダの成道二七日（第二週目）の説法であるとされるから、ベナレス鹿野苑における、いわゆる初転法輪よりも先である、そこで、初転法輪における四諦

と八正道の教えを主軸とする『阿含経』よりも前に置かれる。ついで、成道一〇年にして「方等経」、一六年にして『般若経』と次第して、晩年に至って『法華経』によって「四十余年未顕」の真実を語り、最後に入滅に当って『涅槃経』が説かれたとなすのである。(『法華経』と『涅槃経』は第五時の教えで、天台宗では、これによって『法華経』の究極性を主張する。)

五時が歴史的事実にもとづくものでないことは今日では常識であろうが、「阿含」の前に「華厳」を置くことが、華厳経自体の意図に出ていることは注意されてよい。

仏伝によれば、ガヤーの地で菩提樹下に成道した後、ブッダは三七日(さんしち)あるいは五七日(ごしち)、さとりの境地をみずから享受して、それを他に説くことを躊躇された。梵天の勧請によってはじめて、悟った真理(法)を他に説くことを決意し、旧友の五比丘を探してベナレスに至り、鹿野苑における最初の説法となったという。したがって、それまではブッダを供養するものはあったが、だれもその説法を聞いた者はなかったはずである。

そのなかったはずの説法が、ここに華厳経となって開顕されている。ことばにならなかったはずのものが、ことばによって記されているのである。どうしてそれが可能であるのか。この教えを聞いたものは、実は仏弟子たち(声聞)ではない。仏弟子は鹿野苑の説法を俟(ま)ってはじめて成立する。だから華厳経には仏弟子たちは出て来ない。(1) のみならず、ブッダ自身も一ことも話さない。(2) ただブッダは菩提樹下に端座し、そのあと諸天界に昇って行くだけである。しかし、ブッダの在るところにはつねに菩薩たちが雲集し、ブッダを讃え、三昧に入ってブッダの悟った風光を感得しては、これを互いに語る。菩薩たちはその場合、ブッダの放つ光明を受け、加持を蒙っては法を説くのである。だからこそ、仏弟子＝声聞の徒はこの経を聞くすべもなかったし、「阿含」として伝えられる由もなかった、とするのである。華厳経はこのように、まず第一に言葉に表わすすべもないブッダの内観、さとりの風光を描き出すことを目的

とする経典なのである。

奈良の大仏と華厳経の世界　さとりの風光はブッダによって体得されている道理であるが、このことを具象化したのが奈良の大仏である。

この大仏は毘盧遮那仏（Vairocana）とよばれているが、これが華厳経の主人公たるブッダの本名である。ただしびるしゃな仏は法身で姿・形がないので、報身たる盧遮那仏を象ったのが大仏であるという。その盧遮那仏は蓮華の台座にあって、千葉の蓮華に囲まれ、その各葉にまた仏が描かれていて、これが化身たる釈迦如来であり、各葉はさらに三千大千世界を表わしている。各世界にまた小釈迦があって法を説いているとされるが、そこまでは仏像としては表わしきれない。このように大仏はその身に全世界を体現しているのであるが、この世界が「蓮華蔵世界」とよばれていて、華厳経の舞台なのである。

右の大仏製作の基礎となったテキストは、実は華厳経ではなくて、『梵網経』であるが、これは前者にもとづいて、その理論をさらに展開した経典であり、中国において編集されたと推定されるものである。しかし、華厳経と並んで、ともに華厳宗において所依の経典として重視され、その宗学の確立に寄与している。

ところで、大仏の意味するところは、このような華厳経の教義、世界観だけではない。個々の世界の小釈迦、その統一者としての千葉の大釈迦、そして、その統一者としての盧遮那仏というような、整然とした一元の体制は、一君が万民を支配する国家体制を象徴するにきわめて都合よい。古代国家の体制の整った日本が、その勢威を国の内外に示すべく作られたのが、国ごとの国分寺と、総国分寺としての東大寺であり、その大仏であった。聖武天皇や光明皇后の仏教帰依の真実は疑いないとしても、そうした個人的意図を超えた重みを、東大寺の大仏は背負っていたのであ

る。

華厳宗　この東大寺を本山とする華厳宗は中国において成立した宗旨である。[3] 華厳宗とは、まさに華厳経を所依とし、その説くところをもって宗旨とする教学である。その成立は六世紀の杜順法師（法順、五五七―六四〇）にはじまり、その弟子智儼（六〇二―六六八）を経て、法蔵（六四三―七一二）によって大成された。法蔵は初唐の朝廷に勢威をもった玄奘門下の法相唯識の学に代って、華厳宗を隆盛に導いたが、かれが周の則天武后の信任を厚くした背景には、唐・周帝国のイデオロギーに、華厳経の世界観がよくマッチした点も無視できない。わが大仏建立も、このような唐の風潮の反映であり、模倣であった。

華厳宗の先駆　華厳宗は中国において、最後に成立した宗旨であり、中国仏教史の完成・円熟した姿を示している。その直接に批判の対象とした相手は法相宗の唯識の学であったが、唯識説との対立と相互影響の関係はさらに古い歴史をもっている。すなわち、華厳宗の系譜を辿ると、その先は地論宗の南道派に至るといわれる。この地論宗というのは、世親の作った『十地経論』（五〇八訳出）を所依とする宗旨で、その共訳者たる菩提流支と勒那摩提の間で解釈に相違をきたし、それぞれの学説を承けて、北道派と南道派が成立した。北道派は唯識説に立って『十地経』の三界唯心説を解釈したのに対し、南道派は如来蔵説にもとづいた教義を主張したという。『十地経』は華厳経中の一品「十地品」にほかならないから、地論宗は華厳宗と根は同じ教学ということになる。

唯識説としては、そのあと真諦によって訳出された『摂大乗論』を所依として摂論宗が生まれた。地論宗はやがて摂論宗に吸収されたようであるが、とくに北道派が早く衰微したのに対し、南道派がなお優位を保ったのは、慧遠

(五二三―五九二)のような大学者の出たこともさることながら、その如来蔵思想系統の教学が中国に受け入れられやすかったことにもよろう。もっとも摂論宗も一面において如来蔵説を重視しており、その影響下に第九阿摩羅識(浄識)を立てて、阿黎耶識の背後におくので、その点で南道派もまた共通点もあって、同じく吸収されることになる。この傾向を助長したのが、如来蔵と阿黎耶識の同一性を説きながら、なお如来蔵に根元性を認める『大乗起信論』の流行で、これを最初に普及させたのは地論宗南道派の人びとであったとされる。法蔵もまた、『大乗起信論』にその教義の基本を負うところが大きい。

如来蔵思想がこのように華厳宗の教学と親近性をもつということは、実は華厳経そのものの教理と関係している。唯識説もまた、さきに挙げた『十地経』の三界唯心の主張にその源をもつのであるが、華厳経全体の構想、はじめに述べたようなブッダのさとりの風光、また、その体現する世界すなわち法界の観念などは、まさに如来蔵思想がその出発点としたところのものであって、その点、三界の迷妄の世界展開の根拠を説くアーラヤ識説よりも、はるかに華厳経の立場に近い。こうして、法蔵は唯識法相の学を大乗始教とするのに対し、如来蔵思想には大乗終教の位置を与えて、華厳宗の円教の直接のこやしとみなしたのである。

華厳経の伝訳　さて、中国における華厳宗の背景はさらに遡って、五世紀における華厳経の伝訳に至る。すなわち、仏駄跋陀羅による『大方広仏華厳経』六〇巻の伝訳(四二〇)である。華厳経としてはこのほか、実叉難陀の訳した八〇巻の同名の経があり(七一二)、法蔵もその訳場に参加しているが、華厳宗が所依とするのは、この「六十巻本」である。華厳経全体にわたるものとしては、この二種があるだけで、「六十巻本」を「旧訳」、「八十巻本」を「新訳」とよび、また、それぞれを「六十華厳」「八十華厳」あるいは「晋訳」「唐訳」とよびならわしている。漢訳仏典中に

はこのほか、多くの部分訳が存在していて、その最初のものは支婁迦讖訳に遡る。ことに三世紀末の竺法護には、数多くの関係諸経の翻訳がある。また、たとえば鳩摩羅什なども、竜樹造とされる『十住毘婆沙論』とともに『十地経』を訳しているし、華厳経への関心は十分あったと思われる。あるいは、華厳経大本の存在を知っていてだれかれに伝えたかもしれない。やがて廬山の慧遠が、その大本を求めて支法領なる者を于闐に遣し、梵本を入手したのが三九六年であった。それを仏駄跋陀羅が訳出したのである。

華厳経への関心が高まるについては、同じころ訳出された『涅槃経』の南地における盛行が刺戟を与えているかもしれない。というのは、羅什の教学が竜樹の空観を主としていたのに対し、『涅槃経』が如来の常住と仏性の有を主張して、中国仏教に新しい衝撃を与えたが、華厳経もまた、仏の世界の絶対性を強調するものであったから、そして『涅槃経』自体が、華厳経に由来する如来蔵思想の展開の一つであり、かつ、『法華経』の直系として、如来常住と一乗説を受け継ぐ立場にあったからである。しかし、実際のところは、『十地経論』の訳出までは、さして目立った動きは見られなかった。

華厳思想　以上、華厳宗の歴史を遡って、華厳経大本の訳出まで至ったが、ここで「華厳思想」とよぶものは、まず第一に、この華厳経の伝訳にはじまって華厳宗の成立・発展に至る流れと、そこに一貫している考え方や教理体系をさす。従来、わが国で「華厳教学」とよばれたものは主として華厳宗の教学をさすので、華厳経そのものを含める意味で「華厳思想」とよぶものである。

しかし、華厳経の思想をとり上げる以上は、当然これはインド大乗仏教の教理体系の一つとしての華厳思想、大乗仏教展開の一齣としての華厳経の位置、その後来の諸思想への影響というものを視野に入れたうえでの華厳思想が問

題となる。本巻のいうところの「華厳思想」はむろん、この面での展開をも含めている。いま、その方向について略述するならば、前にも一言ふれたことであるが、一つは『十地経』を起点とする瑜伽行派の唯識思想の展開であり、他は「如来性起品」を起点とする如来蔵思想への展開である。そして、この両者の融合した形で、とくに仏身観の面での毘盧遮那仏の直系として、密教の大日如来への展開がある。

（なお、これらの諸点については、それぞれ本講座中の第八巻『唯識思想』、第六巻『如来蔵思想』の各巻、および第一巻『大乗仏教とは何か』の巻中の「大乗仏教と密教」の章をも参照していただきたい。）

二　華厳思想研究史

華厳宗学と綱要書　華厳経の教義も含めて、華厳宗義について講釈することは、それ自体が華厳宗学なのであるから、その伝統の中で古来多くの註釈書が書かれ、綱要書が作られ、またその註釈書が表わされている。そのような伝統的な教学の歴史について語ることも、華厳思想解明のための一課題であろうが、ここでは明治期以降の教学研究の一端と、近代的な華厳思想研究の主なものについて、かいつまんで概観するにとどめておこう。(4)

華厳教学の綱要書中、今日なお有益な古典として、鎌倉期華厳宗の碩学、凝然の『華厳宗要義』があり、またその手引きとして、同著『八宗綱要』中の華厳宗の章(5)がある。明治以降で、この伝統を継承するものとしては、湯次了栄・河野法雲・亀谷聖馨・斎藤唯信・亀川教信等の著書が挙げられる。(6)

しかし、明治以後の研究史を彩るのは、何といっても歴史的研究である。それは必然的に華厳経そのものの成立史にもその考察を及ぼすこととなる。華厳経の講義としては上記の諸氏の他、脇谷撝謙にその先駆的業績[7]があるが、経典研究のためには漢訳の他に梵本・チベット訳にも及ばねばならず、ここに従来の伝統を離れた近代的研究の導入となる。

華厳経の梵本　華厳経の梵本は周知のごとく、「十地品」と「入法界品」とが、それぞれ "Daśabhūmika (Daśabhūmiśvarasūtra)" "Gaṇḍavyūha" の名で、単行経典としてネパールに伝わっていたほかは、断片が知られるだけですべて散佚している。このうち、『十地品』についてはラーデル（ならびに須佐晋龍）校訂本（一九二六）および近藤隆晃校訂本（一九三五―六）があり、『入法界品』は泉芳璟・須佐晋龍（一九二八）、さらに鈴木大拙・泉芳璟によって校訂出版された（一九三四―六）[8]。なお、後者の梵本は漢訳の『四十巻華厳経』同様、末尾に『普賢行願讃』(*Bhadracārī-praṇidhānarāja*) を含むが、これはわが国にも写本が伝わっていて、慈雲によって書写されている。渡辺海旭はそれとケムブリッジ大学所蔵のネパール系写本によって校訂出版した。（一九一二。ロイマンの独訳つき）この他断片の知られるのは、『シクシャーサムッチャヤ』(*Śikṣāsamuccaya*『大乗集菩薩学論』) 中に "Ratnolkādhāraṇi"（宝炬陀羅尼）の名で引用される「賢首品」の一部、同じく "Vajradhvajapariṇāmanā (or Vajradhvajasūtra)" の名で引用される「金剛幢菩薩廻向品」の一部、および『宝性論』中に引用される「性起品」の「微塵含千の喩」[9]などである。

「十地品」については世親の『十地経論』もあり（漢訳とチベット訳）、唯心思想や十地説の研究（久野芳隆・山田龍城その他）[10]と併せて、唯識思想との関連で多くの研究が行なわれ、和訳（龍山章真・宮坂宥勝・荒牧典俊等）も英訳（本多恵）も整っている[11]。それに対し、「入法界品」については、概説的な内容紹介（たとえば山辺習学のもの）[12]や抄訳（岩本裕）[13]

があるだけで、まだ十分なテキスト研究も果たされていない（久野「入法界品について」）。同様に、チベット訳の華厳経についても、「性起品」の和訳（高崎直道）[14]以外はまだ見当らない。

華厳思想史の研究書　梵本研究の成果をとり入れた華厳思想展開史として、最初に指を屈すべきものとしては、高峯了州『華厳思想史』（一九四二、復刻版、一九七六、百華苑）がある。同書は華厳経の成立史を略述した後、同経の結構と根本思想を論じて「如来出現」の意義を強調する。以下、竜樹・世親等の華厳経解釈を瞥見した後、中国への伝訳、地論・摂論宗学と『起信論』講究によって、華厳思想が次第に中国に根づき、やがて、杜順・智儼を経て法蔵によって華厳宗として確立する過程を手ぎわよく叙述し、さらにその後の展開史を、中国では清代、日本では明治直前まで追っている。この書はその後の個別的な諸研究に課題を提供し、研究を促したが、現在なお概説書としての役を果たしている。

その後の思想史研究としては、坂本幸男『華厳教学の研究』（一九五六、平楽寺書店）中の華厳経典成立論（第二部、二九九―三四二頁）があり、つづけて石井教道『華厳教学成立史』（一九六四、平楽寺書店）が現われた。後者は著者の遺稿で、もと「華厳学成立考」と名づけられていたものであるが、第一篇に華厳経成立の意図を論じ、第二篇で華厳経類の成立・編集を論じ、第三篇に「華厳学之成立」と題して、「華厳学」の教権と基本的教理を論じている。

華厳宗の教学形成史としては、古くは鈴木宗忠『原始華厳哲学の研究』（一九三四、大東出版社）があり、杜順初祖説を批判して、学者の間に論争をひきおこした。近年の研究では、上記、高峯・坂本・石井の諸書のあと、鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』（一九六五年、東大出版会）が新しい研究方法を導入して、研究を飛躍的に発展させた。同書は中国の社会的・歴史的動向から、華厳思想が受容され、育てられていく必然性を考察している。同書の主部は後半

の、澄観研究であるが、同氏はさらに次著『宗密教学の思想史的研究』（一九七六、東大出版会）によって澄観―宗密と連なる華厳教学大成期の研究を完成した。遡って智儼については木村清孝『初期中国華厳思想の研究』（一九七七、春秋社）が現われた。同書はまた華厳教学成立の背景として、華厳経や『起信論』にもとづく疑偽経類の考察を含んでいる。こうして、従来の法蔵中心の研究に対し、杜順から宗密に至る「五祖」の研究が出揃い、坂本幸男による静法寺慧苑の研究（前掲書の第一部）と併せて、華厳教学形成史はひとわたり完成した観がある。今後の課題としては李通玄の研究や、それと連なる日本の高弁の思想研究、および、義湘・元暁に始まる朝鮮の華厳教学の伝統の研究などが重要であろう。

その他の研究書　以上のほか、現在、華厳思想を考察するに当っての重要な研究書、ないし概説書としては、(1)鈴木大拙『華厳の研究』（一九五五、『鈴木大拙全集』五、一九六八、岩波書店、一三七―三六二頁に再録）、(2)末綱恕一『華厳経の世界』（一九五七、春秋社）、(3)川田熊太郎・中村元編『華厳思想』[15]（一九六〇）などが挙げられる。(1)は禅思想からのアプローチで、著者独自の立場が示されている。(2)は華厳経各会・各品の内容綱目と重要な偈文等を挙げての概説で、便利であるほか、数学者の見た華厳観として独特の味がある。(3)は数篇の論文集であるが、その中核をなすのは冒頭の川田熊太郎「仏陀華厳」で、華厳経の思想内容の概観であるが、これまた著者の深い洞察が示されている。また同書の巻末に鎌田茂雄「華厳学の典籍および研究文献」があって、昭和三五年に至るまでの研究文献史として、このうえない手引きである。本稿の叙述もその記述に多くを負うている。

最後に華厳経の漢訳（『六十華厳』）からのドイツ語訳が、ドイツ文学者土井虎賀寿の手によって完結され、出版が進んでいることを附記しておく。[16]いまだ仏教学者のだれも成し遂げなかった大経の全訳として、その精進努力に満腔

の敬意を表する次第である。[17]

三　華厳経の思想

1　経　題[18]

「仏華厳」の原語・原義　今日いわゆる華厳経には、晋訳六十巻本・唐訳八十巻本・チベット訳（三種）の三完本があり、その順序で次第に増広されているが、基本的な構想に関しては三本とも一致している。この全体にたいする題名として、われわれは漢訳で「大方広・仏華厳経」、チベット訳で、

"Saṅs rgyas phal po che" shes bya ba śin tu rgyas pa chen poḥi mdo

そして、その記す梵名として、

Buddha-avataṃsaka-Mahāvaipulya-sūtra

とあることを知っている。

ところで、この漢・蔵・梵は果たして同一原語に帰するのかどうか。題名のうち、大方広＝Mahāvaipulya＝śin tu rgyas pa chen po については問題はない。「方広」が九分・十二分教中で何をさすかの問題は別として、ここではそれが、この経の大乗経典の一つであることを示す名であることは間違いない。

これに対し、「仏華厳」に関しては、avataṃsaka が一般に装飾品、とくに耳輪を意味し、装飾の輪かざりとして華鬘なども含められる点で、「華厳」といちおう対応するといえる。問題はチベット訳 phal po che との関係である。このチベット語は通常、大衆、つまり、大きな集まりを意味する。したがって、Saṅs rgyas phal po che は「仏の大きな集まり」つまり、千百億化身釈迦牟尼仏といわれるような無数の仏の集会する世界というような意味で、華厳経の描く華蔵世界をさしていると考えられる。それを梵語では「花飾り」と比喩的によんだのに対し、チベット訳は内容をとって、「大きな集まり」と訳したと考えれば、「華厳」と同義になる。

ところで、チベット訳の華厳経は各巻のはじめに経名を掲げるに際しては、

"Saṅs rgyas rmad gcad" ces bya ba śin tu rgyas pa chen poḥi mdo

なる題名を用いている。(北京版) これはチベット大蔵経目録の掲げる数種の別名の一つに該当すると思われるが、題名について詳細な考察を試みた荻原雲来の論文にも、このとおりには掲げられていない。(rmeg ched, rmeg chad dan smad chad) 北京版の綴字が正しいとすると、この rmad gcad は、あるいは「不可思議解脱」に当るのではないかと思われる。すなわち、rmad は rmad du ḥbyuṅ ba (=adbhuta) と用いられるように、希有、したがって難思議と連語するし、gcad は煩悩等を断つの義があるので、したがって解脱に相当するからである。しかし、その梵語が何であるか、他に類似例は見出せないので、推定の手づるを欠く。さらに「不可思議解脱」と「仏」とのつながりはどうなるか。「仏の不可思議なる解脱」と名づける大方広経という題はしかし、華厳経全体の名として、必ずしも不当ではないであろう。もしそうとすれば、チベット語はこれを全巻に通ずる経名として用いているのであるから、これが『大智度論』の言う「不可思議解脱十万頌」に相当することになる。

「入法界」と Gaṇḍa-vyūha　一方、「入法界品」の題名 Gaṇḍa-vyūha については、近年、原実(みのる)による梵文修辞学的な再検討がなされている。(19) 同氏によれば、その意味は「結び目（係り結び）による有機的かつ効果的配合」で、善財童子の五十三善知識聞法の次第形式をさしているようである。したがって、ここに直接「華厳」の意を読むのは不可能であろう。すなわち、Gaṇḍa-vyūha をもって、華厳経全体にたいする名と考えることはできない。いずれにせよ、本経の題名とその及ぶ範囲については、まだ未知の要素が多く、最終的結論には至っていない。

2　成立年代と背景

成立年代　華厳経の成立年代については、今日学界において、その大本の成立は四世紀中葉以前、そして、「入法界品」と「十地品」は竜樹に知られていたことが確実として、三世紀中葉以前の成立と考えられている。一方、上限としては古い漢訳年代（支婁迦讖訳『兜沙経』）から判断して、「名号品」を含む原型が二世紀はじめにはすでに成立していたものと推定される。そして、竺法護訳出という点で、「十住」「十地」「十定」「十忍」「如来出現（性起）」「離世間」の諸品が三世紀後半には出揃っていたことは確実である。したがって、この経は大部分が第一期の大乗経典に属するものとみなされている。しかし、初期の大乗経典中では、明らかに『般若経』のあとに出たものとされる（後述）。ただし、『無量寿経』や『法華経』との関係はあまり定かでない。(20)

成立場所　「入法界品」をみると、その舞台は南インドであり、登場人物――いわゆる五三人の善知識（最後の普賢を入れれば五四名）――はさまざまの階層の種々の職業のものがいて、みな平等に扱われている。しかし、南インドに

関する地理的記述は必ずしも正確ではないし（というより、ほとんどの地名が同定できない）[21]、貴賤さまざまの人物の登場が、それらの人びとの間に仏教（大乗）の普及していた事実の反映とも断言しかねる。むしろ、舞台を南にとったのは、作者（編纂者）が北西インドあたりにあって、創作の自由があったためとも考えられる。

この北西インド産という推定の根拠は、経中の、「四十二字文」（アルファベット）の中に Ysa（醯、闍、也娑、夷娑）という字母があるが、これがインド固有の梵語字母にはなく、中央アジアのコータン（于闐）起原の音が西紀一世紀末ごろまでに西北インドに伝わったものと見なされるからである[22]。場合によっては、部分的にはコータンあたりで作られた可能性もある。このような状勢の形成にはクシャーナ王朝の統一的支配が与って力あったことは疑いない。そして華厳経が中央アジアに広く流布していたことは、その最初の訳者が月支国の支婁迦讖であり、そのあとも支謙、そして『六十華厳』を中国にもたらした支法領も、その名から言って月支国の系統の者だったらしいことから推定される。竺法護もまた月支国人である。『八十華厳』の訳者実叉難陀も于闐の人である。

つぎに、菩薩の階位に関する説をみると、十住すなわち旧の十地説は、大衆部系の説出世部に属する仏伝『大事』(*Mahāvastu*)の十地説に多くを負うている[23]。そして、説出世部の根拠地は北インド、マトゥラー地方であったと推定されるので、華厳経の十地説が直接あるいは間接にこの部派と交渉があったとして、北西インド成立説は支持されよう。なお、序でに言えば、この古い十地説は『般若経』でいわれる四位すなわち発心・行道・不退転・一生補処をもとりこんでいるので、『般若経』のあとをうける展開であることも大たい間違いなかろう[24]。言うまでもなく、華厳特有の十波羅蜜は、『般若経』の六波羅蜜からの展開である。

最後に、これは大乗経典一般に通じるかもしれないが、国王が絶対的権力をもつ支配者として描かれ、仏の絶対性がそれになぞらえられていること、また菩薩を如来の家に生まれた長子として、王子にたとえていることは、恐らく

クシャーナ朝の勢威の反映であろう。[25] 華厳経の菩薩も如来の家に生まれて、その系統（仏種、三宝種）を断たないことがその使命として強調されている。[26]

3　意図・主題

華厳経はいかなる必然性があって、どのような意図のもとに作られたのか。これについて述べるためには諸部分の成立史を語らねばならない。しかしその詳説は本稿の任務ではないので、まず、漢訳最古の『兜沙経』を手がかりに、その意図を考えてみよう。

『兜沙経』と『本業経』　『兜沙経』（大正蔵№二八〇。大正一〇、四四五上―四四六中）は大本の「如来名号品」と「光明覚品」に相当する。その舞台はマガダ国の「法清浄処」で、仏が「始めて作仏した時」である。そのとき、光景（光影）は甚だ明るく、そこに自然に広大な蓮華の師子座（蓮華蔵）が現われる。それは過去の諸仏の場合と同じであった。仏身は完全にととのい、その出すところの光明はどこまでも障るものなく、三世の諸仏のすべての仏刹を照らし出す。そこに十方世界から菩薩が集まってくるが、すべて一生補処の位にある。かれらは議して云うには、仏はわれらを愛して、われらの願うところを聴いてくれるであろう。すなわち、諸仏刹と、諸仏の所行ないし説法を示現してくれるであろう。また、菩薩の十法住・十法所行等々ないし、光明・智慧・四無所畏に至るまでの仏のすべての諸徳を現じてくれるであろう。仏は菩薩たちの心を知って、悉く光明威神を現ぜられる。

そこに東方ないし上方に及ぶ十方から、文殊師利をはじめとし、較陀師利（賢首）にいたる十菩薩が、それぞれ眷

属をつれて到着する。そこで文殊が仏の威神をうけて、諸君何と愉快ではないか、数えきれないほどの諸仏刹の諸仏が現われていることよ。どうして仏刹ごとに人民は釈迦文仏をいろいろに呼んでいるのだろうか、と疑問をなげかける。このあと再び、仏の光明が一仏界中の十億の小国土を照らすと、その一いちの国土に仏の分身が現われ、それぞれがまた菩薩たちにかこまれ、「十億の小国土の諸天人民は皆な悉く仏を見たてまつった」。

と述べている。

ここにはすでに、この経が仏のマガダにおける成仏の光景を描こうとしていることが明らかに看取される。さらに、その成仏によって、十方世界が仏刹であり、仏の分身がそれぞれに在すという、奈良の大仏と同じ世界観が示されている。そして、名目だけであるが、後に十住ないし十地等の諸品に展開するような菩薩の所行が示現されるであろう予告がなされている。ただし、そこの先達の菩薩は文殊師利であり、大本のような普賢ではない。

つぎに支謙訳『菩薩本業経』（大正蔵№二八一。大正一〇、四四六中―四五〇下）になると、右の部分を「序品」として、「願行品」（「浄行品」）と「十地品」（「十住品」）が加わってくる。この十地がさきにふれたように、仏伝『大事』と『般若経』の菩薩の四位に関係をもつが、冒頭の釈迦仏の成道という主題から言うと、『大事』同様、その仏の因行としての菩薩の十地を示すという構想がさきにあったことが予測される。したがって、それに先立つ願行とは、当然仏の本願でなければならない。同時にそれが在家・出家のごく平凡な菩薩たちの発心に当っての誓願でもあるところに、大乗としての華厳経のもつ普遍性がある。そして、そのような菩薩観は『般若経』から継承したものと考えられる。

もう一つ注意すべき点としては、十の概念の重視がある。十はおそらく完全数の象徴[27]であろうが、『兜沙経』はこの観念によって、Daśaka というような題名を得たものと推察される。十によって象徴される完結・円満の世界観は、大本からさらに華厳宗の宗義に至るまでを完全に支配している。

普遍的な仏身と「如来の出現」　以上、華厳経の主題が、成道直後の仏とその光明によって現われる光景の描写と、その成道の因行としての誓願と十地の菩薩を説くことにあったこと、すなわち、一種の仏伝にほかならないことを知ったのであるが、同時にそこには釈迦牟尼仏が歴史上の一釈迦牟尼仏ではなく、全仏刹の諸仏に普遍的な仏身であるという考えも明らかにされている。[28] その後の華厳経の発展は、この仏の意味、したがって、成道の意義を問うことによって展開していくものと予想される。これは経典の品名を借りて言うならば、「如来の出現」の意義を問うことにほかならない。[29]

4　如来の出現

「如来出現」の意味　『六十華厳』の「宝王如来性起品」（略して「性起品」）は『八十華厳』では「如来出現品」とよばれている。これに対応するチベット訳から知られる梵名は Tathāgatotpattisambhava で、「如来が生じ、生まれること」である。竺法護訳の『如来興顕経』もこれに対応する。ここで、utpatti と sambhava の二語の間に特に意味上の差があるとは見えないので、この熟語は同種の二語連記（漢語のつねにやるような）と見て差支えなかろう。[30]（これを「性起」と訳すについては教義上の解釈が加わっているので、これについては後で言及する。）しかし、如来の「出現」についてはさまざまの意味が考えられる。第一には仏（菩薩）のこの世への誕生、つまり、マーヤー夫人の胎から生まれ出たことである（仏誕、仏生）。第二には菩薩が仏となったこと、つまり、菩提樹下の成覚である（成道）。『増一阿含』中に、

若し一人有りて世に出現せば、多く人を饒益し、衆生を安穏ならしめ、世の群萌を愍みて、天人をしてその福祐を獲しむ。云何が一人となす。所謂る、多薩阿竭・阿羅呵・三耶三仏なり。（大正二、六五七中）

と見え、対応するパーリ聖典（*Aṅguttara Nikāya* I, 13. vol. I, pp.22-23）では、「出現」に当るところを「生まれつつ生まれる」と言い、同じ動詞（ut√pad）を重ねて用いている。経はそのあと、この如来出現の意義について「智慧光明の出現」と言い、パーリ聖典では「一人の出現（pātubhāva＝prādurbhāva）」は「大眼の出現、大光・大明の出現」と言うから、この出現は成覚をさすのが直接の意味である。

華厳経のいう「如来出現」もまず第一に、この成覚の意義を問うものである。しかし、それだけには限らない。「如来出現品」は十段に分けて、出現の相を説く、その第一は、衆生を救うため、菩提心を発し、ないし、諸法を説くという十種の無量の因縁をもって、如来が出現することを述べる、いわば総説であるが、以下、如来の身・口・意の業、如来の活動領域（仏国土）、如来の活動の対象（衆生界など）、菩提・転法輪・般涅槃という大事跡、そして、最後に、如来を見聞・供養することによる善根の出現について説く。つまり、如来のあること、為すこと、さらには如来において衆生の為すことまで、すべてが「如来の出現」なのである。如来の出現が一大事因縁によるとは『法華経』の説くところであった。同経はそれを「一仏乗」と説く。同じように阿弥陀仏の出現も衆生済度の本願という一大事因縁による。したがって大乗経典は多かれ少なかれ、直接間接に、みなこのような、如来出現の意義を問うていると言えるのであるが、華厳経はそうした個々の経典の問題とした根本義を、一種理論的に反省したものと見ることができる。すなわち、仏とは何ぞやと問うことであり、その解答として与えられたのが「ヴァイローチャナ」（Vairocana 毘盧遮那）という名であった。言うまでもなくそれは「遍照」と訳されるごとく、如来の智慧の光が世のすべてのものに普く及ぶことを、太陽の光明にたとえたものである。したがって、これは、如より来至せるものとしての如

来のはたらきである。換言すれば、如来の出現とはすなわち、如来ということになる。華厳教学はこの意をとって、「如来即性起」と説明する。[31]（性＝如、起＝来）

「法界」と「性起」　この「如来出現」の新しい意義と、如来ヴァイローチャナを描くために、古い序分（『兜沙経』）に加えて、新しく附せられたのが、大本の序分（『六十華厳』の「世間浄眼品」と「盧舎那仏品」）であったと考えられる。しかし、この新しい序分とても、如来出現の最初の意味、成覚（如来＝如に来至すること）を前提とする。そのかぎり、新しい如来も、後の仏身論の術語によれば報身であり、因位の修行が前提となる。しかし、その因位の修行は、仏がびるしゃな仏となったのに応じて、新たな如来出現のための菩薩行として一般化される。この菩薩行はしたがって、これから発心し修行するもののためのものとなるが、その具体例が大本の後半、「入法界品」において、善財童子を主人公として語られる求道の物語である。この「入法界」というのは、如＝法界に至ることで、新たな如来の出現を意味する。これは「如来の出現」の第三の意味と言ってよいであろう。なお善財は、そのような未来の如来として、タターガタ＝ガルバ（如来の胎児、あるいは如来を蔵するもの）と形容されている。[32] これは後に如来蔵思想となる考え方の萌芽と見なしうる。[33]

以上、「如来の出現」には(1)成覚＝如に来至すること、(2)如来＝如より来至すること、そして(3)未来における成覚、という三段が考えられるが、これをつなげるものは「如」すなわち「法界」である。法界は後に「聖法出生の因」と解釈されるように、仏の教説の根元としての所証の法、すなわち甚深の縁起をさすのが、大乗仏教として共通の理解である。この法界はさとりによってはじめて顕（あらわ）となる。それはしかし、世間の衆生には見えない真実であるが、世間の法の外にあるのではない。ただ、仏の成覚によって、この世界がそのまま、「法界」となる。この場合、「法界」と

は、真理の現われている領域であり、「如のあらわれ」である。つまり、さとりによって、如＝法界が出現する。華厳経のいう「如来出現」にはこの第四の意味が含められている。それが華厳教学いうところの、法界縁起であり、性起である。[34]

この法界との関係で言えば、ヴァイローチャナ如来は、真理の体現者であると同時に、その智慧の光明遍照のゆえに、「法界と等しく広大無限で、虚空の果てを果てとし、〔そのはたらきは〕未来際を尽くす」（『十地経』[35]）といわれ、二重の意味で「法（＝法界）を体とする者」すなわち「法身」である。それはまた、その智慧のはたらきのゆえに「智法身」[36]であると規定することができる。

5　普賢と普賢行

普賢菩薩　「如来出現品」は、如来の口から出た光明を承けて、普賢菩薩がこれを説くという形式をとる。この普賢菩薩が、大本の序分において、昔、毘盧遮那如来の下で菩薩行を修した菩薩たちの代表として、毘盧遮那如来の顕現する「華厳蔵荘厳世界海」の意味するところを絵解きする。さらに「入法界品」においては、普賢は善財のために、その最後の訪問をうけて、法界を開示する。いわば普賢は華厳経の首尾を飾りつつ、如来に代って「華厳の世界」を開示する、事実上の華厳経の説者なのである。

しかし、普賢の名は、初期の華厳経すなわち『兜沙経』や『本業経』には現われない。古訳のみならず、大本においても、それに相当する「如来名号品」以下、「十地品」に至る間は、普賢は全くその姿を見せない。「十住品」以下は天界における説法で、マガダの成道の地ではないので、それぞれ別の菩薩たちに経典開示の役割を任せたといえば

それまでであるが、歴史的には、『兜沙経』『本業経』が文殊師利を菩薩代表としているごとく、この菩薩行と菩薩の階位を説く部分は、『般若経』の継承者として、同経においてすでに地位の確立している文殊に教説開示の舞台まわしをさせたものと見うけられる。[37] すなわち、古い形の、如来出現とその因行を説く経典としての「原始華厳経」の成立期には、まだ普賢菩薩の存在は知られていなかったものと見える。換言すれば、普賢の登場は、大本の構想と時を同じくするということである。恐らく普賢は華厳経編者の創作であろう。[38]

普賢は梵名サマンタバドラ（Samantabhadra）で「普く賢っている」ということで、元は仏の徳を讃える言葉であったと思われる。[39] それが菩薩の名とされるについての経緯はまだ定かにされないが、その性格は、たとえば「如来出現品」において、

> 昔、幾百千億の如来たちに仕え、すべての菩薩道の究極に達し、三昧によって自在力を得て、すべてを知り、如来の秘密処に通じ、一切の仏法について疑問を断ち、一切如来の加持を受けて、一切衆生の機根を知り、一切衆生の信解と解脱への道をよく示し、すべての如来の家系を興す智慧をもち、すべての仏の法の解説において究極に達し、その他無量の徳性を完備している。[40]

と讃えられている。さかのぼって、大本初会において、如来の前で「一切諸仏毘盧遮那如来蔵身」なる三昧に入った普賢にたいし、諸仏が讃歎して、それは「毘盧遮那如来の本願力の故」であり、また「汝の修めた一切諸仏の行願力を以ての故」であるという。（『八十華厳』七、大正一〇、三三上）この仏の本願力にもとづき、その加持によって衆生利益の願を立て行を修することこそが、普賢の任務である。これを「普賢の行願」というゆえんである。諸菩薩は普賢の行願を通じて如来の本願を知るのである。

普賢の行願　普賢の行願としては、「入法界品」の末尾に附せられる『普賢行願讃』(*Bhadracaryāpraṇidhāna*)に、そのまとまった説明を見ることができる。そこで普賢の行願は、

(1)諸仏を礼敬し、(2)如来を称讃し、(3)広く供養を修し、(4)業障を懺悔し、(5)功徳を随喜し、(6)転法輪を請い、(7)仏の住世を請い、(8)常に仏に随って学び、(9)恒に衆生に順い、(10)普く皆な廻向する

の十項にまとめられている。[41] しかし、大本の主分中では、「如来出現品」をはさむ前後の二品、「普賢行品」と「離世間品」の中にその詳細なリストが見られる。とくに後者は普慧なる菩薩の質問二百項についての普賢の解答という形をとっている。[42] さらに遡って、『八十華厳』にあって『六十華厳』に欠ける「十定品」では、普眼なる菩薩が仏に普賢菩薩ならびに普賢の行願に住するすべての菩薩たちの入る三昧について問い、仏の命令で普賢が十定を説く。この「十定品」の位置は他化自在天における「十地品」の直後にあって、仏は再び地上に現われ、その会座は以前に文殊が開演したのと同じ普光明殿とされる。その同じ説処が「離世間品」に至るまでつづけられ、その部分が一貫して「普賢経典」の色彩をもつので、この部分に華厳経特有の菩薩行としての普賢行が説かれていると見ることができる。

そうすると、これと「十地品」に至るまでの菩薩行とはどう関わるのか。華厳教学は「離世間品」および「入法界品」の善知識たちに、順次に、信・住・行・向・地の徳目を見出すが、[43]「入法界品」中に「十住」に相当する菩薩の階位が見られ、[44] 十波羅蜜が略説されること[45]などを除いては、逐語的な対応があるわけではない。内容的にたとい対応があるとしても、それは普賢行のうちに、「浄行品」の諸誓願ないし、十住・十地の行がとり入れられたことを示すだけで、十住等が「普賢行」として自覚されている形跡はみられない。[46] そこで、つぎに項を改めて、十地を中心として、その菩薩行の特色を考えてみよう。

6　縁起・唯心・波羅蜜行

縁　起　上来の論述でほぼ知られるであろうが、筆者の想定していることは、「如来名号品」から「十地品」に至る系列は、「仏伝」文学の直接的展開として、因行としての菩薩の六度万行を語り、その段階としての十地を叙べるものであること、そして、従来の仏伝では果として最後におかれる成道の事実をまず述べて、あとでその必然性を因行という形で語ったものであろうということである。この成道を舞台とすることは、必然的に「所証の法」としての縁起がその内容上の核心に来るであろうことを予想させる。ブッダは十二支縁起を順逆両様にわたって観ずることによって成道したというのが、当時までに確定していた仏伝であったからである。成道の意義を問うからには、新しい縁起観が要求される。こうして、第六現前地において、般若波羅蜜の力で、「三界唯心」（「三界虚妄、但是心作。十二縁分、是皆依心」）という宣言が「十地品」において発表されて、華厳経の縁起観、したがって諸法にたいする独自の見方が完結する。それはまた、『般若経』の立場を継承した華厳経の、前者にたいする独立の宣言、超克の宣言とみることもできよう。

以上の観点から、しばらく「十地品」の位置と唯心説を考察してみたい。

十波羅蜜　「十地品」は最初『十地経』として独立単行していたし、現在まで独自の地位をもって別行しているが、その体系の基本は、菩薩行としての十波羅蜜を、修行の階位としての十地に配当せしめる点にある。十波羅蜜がいつ確定したのか、なお決めがたいものがあるが、『十地経』の中で、まとまった説明の現われるのは第七遠行地の項下

である。それによると、

(一)、菩薩が大悲によって衆生のことを念い、そうして得られた善根を衆生のために放捨することが、仏道を求めつつある者にとっての布施波羅蜜である。

(二)、一切の煩悩や熱悩の寂滅、これがその戒波羅蜜である。

(三)、悲愍と慈愛にもとづいて、一切衆生において忍耐すること、これがその忍辱波羅蜜である。

(四)、次つぎと善法を倦むことなく造りつづけること、これがその精進波羅蜜である。

(五)、心を散らさずに道を践むこと、一切智の智を現前すること、これが禅波羅蜜である。

(六)、一切諸法の本来不生なることを目の当り認知すること、これがその般若波羅蜜である。

(七)、無量なる智を現成すること、これが、その善巧方便波羅蜜である。

(八)、次つぎと誓願を起こすことによって、智が遍く及ぶことを実現すること、これがその願波羅蜜である。

(九)、一切の外教の説や魔衆によって道を沮壊されないこと、これがその力波羅蜜である。

(十)、如実に一切法を知って余すところがないこと、これがその智波羅蜜である。

以上の十波羅蜜を遠行地に住する菩薩は念々に（刹那刹那に）具足する。[47]という。さらに、この菩薩はそこで、四摂法、四加持処・三十七道品・三解脱門等の一切助道をも併せ具足するという。この点について、助菩提法は各地でもそれぞれに具足するのであるが、とくにこの遠行地において、染から浄へ一大飛躍をする。この飛躍は最大難事であるので、とくにここで十波羅蜜の具足を説くのだと説明される。第七地の難行をのり超えれば、あとの清浄なる三地は任運（無功用）に成就されるのである。[48]

十波羅蜜の異説　十波羅蜜が第七地においてはじめて説かれるゆえんは、初地ないし第六地に対応する六波羅蜜が周知の徳目であるに対し、第七地以後に、それにふさわしい新しい徳目を考える必要があったからであろう。第七地は冒頭に「方便慧」(upāyaprajñājñāna) の具足現成をうたうが、これは般若波羅蜜が衆生のためにはたらく面をさすわけで、第七地以後が成覚以後の仏の活動になぞらえられる行であることを示している。つまり、後に瑜伽行派の言う「後得智」の世界である。菩薩が飛躍するというのは声聞等と共通の立場から、仏の後継者としての立場への飛躍である。[49] 善巧方便以下の四波羅蜜はこのように、本来、仏の徳性たるものであり、菩提獲得の助道ではない。

このことは、十住と十地の相違を示すものと思われる。「十住」は初発心にはじまり、灌頂地で終る。十地もまた基本的にそれに同ずることは、第八地を童真地ともいい、第十地で灌頂を言うところに見られる。[50] しかし、「十地」はその意義・内容を代えて、仏の代役としての菩薩の意義を強調し、その役割を、七地を超えた第八地以上の菩薩に託したものと思われる。それを示すのが方便以下の四波羅蜜の附加だったのではあるまいか。

ところで、十波羅蜜は「離世間品」(『六十華厳』三七、大正九、六三五中―下) には第七以下が智・願・神力・法とあって、通常のものと異なる。このうち、智はその内容 (入仏力) からいって、「方便慧」であるから、これを「方便波羅蜜」とよぶことは差支えなかろうし、法は一切法に通じることであるから、智波羅蜜に相当する。逆に中の二つは名称は同じだが、内容は若干異なる (願は普賢の願を満足するからという)。しかし、全体として同一の十波羅蜜に帰着しよう。問題はこの「離世間品」と「十地品」といずれが先かということになる。一方「入法界品」は「十地品」と同じ十波羅蜜であるが、歓喜地等の十地の名は知らない。[51] これは十地と十波羅蜜の基本的関係を主張するのにたいして難点となる。なお、十波羅蜜は「明法品」と「十行品」で説かれるが、[52] これらの諸品は「十地品」の教説の投影として、後に加えられたものと考えれば解決するであろう。それは「十廻向品」に普賢菩薩所願行が言及されるのと同

様の現象である。

十波羅蜜説の成立と十地との関係については、目下のところこれ以上の先後決定のための資料をもたない。しかし、十地・十波羅蜜がともに前六後四に分れ、第六に縁起正観による成覚の智すなわち無分別智を扱い、次後の四波羅蜜がその展開としての後得智の性格を有すること、この両分を具えることにより、菩薩をして仏の後継者たらしめるものと考えたことは明白である。

唯心　この構造において、後の四波羅蜜発動の原動力であり、後の四位に菩薩が順次上るための基礎となるものとして、第六現前地における縁起観が位置する。すなわち、その三界唯心観が『十地経』において、後四位のあり方を可能ならしめているのである。

三界唯心の「心」は何を意味するかについては、後代種々の意見が現われるが、経の説くところに即して見るかぎり、十二支縁起の第三識支の機能を予想していることは明らかである。そして、三界の生存を結果するかぎり、その心は妄心である。[53]（無明にもとづき、行によっているのであるから。）しかし、その同じ心がまた、仏をも造る道理である。この点については第六現前地は何も直接に明言しないが、遡って、十行の序分としての「夜摩天宮菩薩説偈品」の中で、力成就林・如来林両菩薩のうたうところ、特に後者の画師の喩をもってする唯心偈に、それが明瞭に説かれている。その偈に言う。

心は画師のごとく、心は五蘊を造る。
世界にあるかぎりのこれらの世間は、
すべて心によって画かれる。

心と同様に仏はあり、仏のごとく世間はある。
心と仏たちにも、自性として無尽である。
心相続がいかなるものか、これを諸仏は了知したまう。
それゆえ仏は自性として種々の世間となって現われる。
もろもろの身体には心なく、心に身体もなく、しかも
仏の所行をもまた作す——このようにその
はたらきはきわめて奇特である。
何びとも三世の諸仏を知らんと望むならば、
一切諸仏は心によって造られると、
法界において観ずべきである。(54)

「十行品」が十波羅蜜を説くこと詳細であるのと呼応して、ここに唯心偈のあることは、この一連の夜摩天宮を舞台とする諸品が「十地品」の後に、「十地品」の意図を強調するべく作られたことを示すものと言ってよかろう。唯心観は「十地品」においては十種の縁起観の一つに過ぎないが、その重要性はむしろ、ここにおける取り扱いから判断されるのではなかろうか。

唯心は竜樹を経て無著・世親に至って、その学説の中核に据えられるに至るのである。

四　華厳経以後

華厳経以後の、インド大乗仏教における華厳思想の展開はさきにふれたように、その主なものとして、如来出現の思想をうける如来蔵思想と、唯心説の発展としての唯識説がある。その詳細は別の諸巻にゆずるとして、ここではその概略を辿って、本稿のむすびとしたい。

1　如来出現と如来蔵思想

「微塵含千」の喩と『如来蔵経』　如来の出現の第四相、如来意業は具体的には如来智慧の光明のはたらきを十種の喩をもって説く。そのうち第一〇喩がいわゆる「微塵含千」の比喩で、三千大千世界を含む一塵を智慧あり方便を知る者が打ち砕いて、世界を饒益するごとく、如来の智慧は遍く衆生の身中に入って余すところがないのに、衆生たちはそれを知らない。そこで如来が方便をもってそのことを知らせて、内なる如来智慧をはたらかしめる、と教える。[55]

この構想を直接受ける形で『如来蔵経』は、「一切衆生は内に如来（如来の智慧・如来の徳相・如来の種姓）を宿すものである」と宣言し、それを九つの比喩によって説明した。[56] この「内に如来を宿すもの」が〈如来蔵〉（tathāgatagarbha）として、やがて、衆生のうちにあって、後に如来たるべき因として〈仏性〉ともよばれるに至る。『如来蔵経』の九喩の第一は、如来蔵を解き明かすべく仏が示現した神変で、一面に無数の蓮華が花開き、その一いちの台（うてな）に如来

が禅定に入って端座しているというものである。これは華厳経の世界にほかならないが、それがそのまま、花びらが萎えてもなお、如来身はそのまま端座していて、花弁を除けば再び燦然と輝くという形で、煩悩所纏の衆生身中に如来のあること、すなわち衆生が如来蔵であることの説明としているのである。

『如来蔵経』の思想は『不増不減経』や『勝鬘経』にひき継がれ、また『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」という句に展開する。このうち『不増不減経』が十波羅蜜の名を挙げる（大正一六、四六七中）のは、その華厳系統の経典であることを示すものである。しかし『勝鬘経』はその点、六波羅蜜を説くのみで、直接の文言上の影響はあまり見られない。

如来の智慧と法身・仏性　如来蔵思想において、その基本概念として重要なのは、如来の本質を如来智慧に見出し、それを法身と不相捨離としていることと、他方で、法身＝法界＝真如という形で、一切の根底に界（dhātu）をおき、それが如来にも衆生にも共通の土台と考えることである。その同じ土台が衆生にあるとき、如来蔵・仏性とよばれ、また如来の種姓を意味する「如来性」（tathāgatagotra）の名でよばれる。この法界＝真如を根元とする一元論は『宝性論』において組織化されるが、それが後に華厳教学において、「法界縁起」の説として結実する[57]。なお「如来種姓」の概念は、華厳経においては、菩薩が発菩提心によって、如来の家に生まれ、如来の系統（三宝の系統）を断絶せしめないことを使命とするという考えを一つの核として、一切衆生に本来的に菩薩たることを認めようとしたものと考えることができよう。また、種姓を意味する gotra は「宝山」「鉱山」の意味もある。衆生の浄化・智慧の完成を、金鉱などから金などを精練する喩もしばしば用いられる（『宝性論』の「宝性」もその一例）が、同様の考え方は『十地経』においても用いられている[58]。如来蔵思想の形成には、その核の一つに「自性清浄心・客塵煩悩染」という思想が

あり、これは華厳経ではそれほど明瞭でないが、その他の点では華厳経がもっとも多くの基本的な諸概念を提供しているといえる。

如来の出現の思想の展開としては、この他に『如来智慧光明荘厳経』の存在を逸することはできない。この経は如来智慧光明を、日光がまず高山を照らし、次第に低地に及ぶという喩をはじめとして、華厳経類似の九喩によって説き、また菩提即大悲として如来のはたらきを十六種に分けて説く。『宝性論』はこの経の教説をも大幅に取り入れて、如来蔵思想の組織化に役立てている。(59)

また、如来出現の十相をそのまま採用する経典として『解深密経』(「如来成作事品」)があるが、(60)この経典については次項で述べることにしよう。

2　唯心と唯識

唯識説　唯心思想が華厳経中では「十地品」に源を発するであろうと、前節で述べたが、唯心思想それ自体は必ずしも華厳経の独創ということはできない。大乗仏教中における唯心思想の展開については、すでに先学の諸研究がある。阿含中に「心浄ければ衆生浄し、心汚れれば衆生汚る」とあるのなどが、その根元にあり、その種の表現は『維摩経』をはじめとしてしばしば見られる。華厳経の特色はそれを十二支縁起とむすびつけて説いたところにある。この第三識支を十二支縁起の、ひいては三界の惑・業・苦の過程全体の要(かなめ)におく考え方の、直系の思想展開として現われたのが、瑜伽行派の唯識説であり、アーラヤ識の概念である。

アーラヤ識とは無明に晦(くら)まされ、過去無限の業の習気をになう第三識支で、名色を所縁とし、六根を所依として取

り、それらに執着して輪廻生存をつづける衆生の心相続をあらしめる基体である。しかし、その同じアーラヤ識は、仏の法を聴聞することを繰り返し、その教えるところに従って修行実践をすることによって、次第に、その習気の力がつもって、アーラヤ識固有の機能を弱め、やがて完全な質的転換をおこす。これが「転依」とよばれ、転依によってはじめて、法身がそのはたらきを十全に現わす、すなわち、如来の智慧としてはたらくという。

この果をもたらす修行が「瑜伽行」で、その基本が「唯識観」を禅定において体験することに始まり、唯識性に入ることに極まる。唯識性に入るとは、まず唯識無境と知り、無境のゆえに識もまたなしと知って、境識俱泯の状態に入ることで、これをまた、法の「真実を見る」ともいうが、そこでは真如と智とは一体となっている。この真如と一体となった智は「無分別智」とよばれる。この境位が悟りにほかならないが、それは直ちに、無分別智後得の清浄世間智となって、利他のはたらきを現わす。これが仏智にほかならないとする。ここには、十地中の第六現前地における三界唯心観の体得と、それにもとづく次後の四位における方便慧のはたらきという構造が反映していること、前項でふれたとおりである。(61)

『声聞地』『菩薩地』と華厳経　瑜伽行派はこのように唯識観の実践を核とする菩薩行を強調するが、そのことは当然ながら、十地の階程を重視することとなる。瑜伽行派は一方で、その母体を有部系の部派の中にもっていたと思われ、その修行体系として「瑜伽師地」(Yogācārabhūmi)を組織した。その母体の学説にもとづくものは後に『声聞地』とよばれる部分に残っていると思われる。それに対し、華厳経の十地説を取り入れて作られたのが『菩薩地』である。『菩薩地』は『菩薩蔵』すなわち大乗経典の論母を標榜しているので、そこには多くの大乗経典の教義から主なものを取り上げたと考えられるが、「地」の体系としては「十地説」が採用されたのである。これは『菩薩地』の「住品」

の所説が『十地経』の科段にほかならないことで明らかである。この科段が後に世親が『十地経』の註釈を書くに当って、その分段の基本として用いられた。[62] そして世親の註釈がその後の『十地経』解釈の基本となって伝承されていくのである。

『解深密経』『菩薩地』の成立と前後して、同じく『声聞地』からの展開の一つとして『解深密経』が成立する。その「分別瑜伽品」が「唯識観」を最初に述べたものと思われるが、『解深密経』は一方で、「一切法無自性空」という『般若経』の教義を「密意」とし、その解明を課題として、三性・三無性の学説を展開した。この三性説は唯識説を基本とするもので、そこでは虚妄分別としてはたらくアーラヤ識のみに「縁起するもの」を認めて、これを「依他起性」とし、我（アートマン）や法の一切はその上に虚妄に分別されたもの（「遍計所執性」）とされた。その分別のはたらかない姿、依他起を依他起と知る、すなわち唯識と知ることが、完成されたあり方、さとりの境位として、「円成実性」とよばれている。一方、三性を説く章とは独立に心意識論が説かれるが、これは有部的なアビタルマ教学の中から、潜在意識的なアーラヤ識の概念をひき出して来た過程を物語っている。

さらに、『解深密経』は「地と波羅蜜」を説く章があって、ここで十地・十波羅蜜を説明し、また、最後にさきにふれたように「如来成作事品」において「如来出現の十相」（性起の十相）を説いている。華厳経との関連を示すものとしては、この他、序分で仏の功徳を讃歎するところで、二一（あるいは二二）種の功徳を列挙するのが、華厳経の「離世間品」に由来することが指摘されている。[63] この二一種功徳は『摂大乗論』や『仏地経』にも挙げられていて、瑜伽行派において有力な伝承となったことを物語っている。[64]

『楞伽経』と『起信論』　このように瑜伽行派の唯識説は、たんに『十地経』のみならず、華厳経の全体から、その学説をとり入れ、華厳経の直系をもって自認していた感があるが、同じ唯識説をうけ入れつつ、より端的に、あるいは素朴に、華厳経同様「唯心」を表面に出している経典に『楞伽経』がある。[65] この経は、しかし、他方では『勝鬘経』を通じて如来蔵思想をもうけ入れており、のみならず、同じ「心」の表裏として、如来蔵とアーラヤ識の同一性を説いた。これは後に『密厳経』に継承され、また、『大乗起信論』のいわゆる真如縁起（＝如来蔵縁起）説へと展開した。『起信論』を「如来蔵縁起宗」と名づけるのは、ほかならぬ華厳の法蔵であるが、『起信論』もまた、華厳教学の形成に大きな影響を与えた論典である。一方、『起信論』を弘めたのが、『十地経論』を所依とする地論宗で、その系統の中から華厳宗の伝統が生まれたことは、序章でふれたとおりである。華厳教学はこうして、如来蔵・唯識両思想を経由して、華厳思想を受け継ぎ、（中国的に）展開させたものということができる。

3　毘盧遮那仏と大日如来

「ヴァイローチャナ」　華厳経の毘盧遮那仏と、『大日経』や『金剛頂経』の説主大日如来が、ともに同じヴァイローチャナ（Vairocana）を名としていることは、すでに周知のことと言ってよい。ヴァイローチャナは太陽の光明遍照する点から、太陽自体の名（の一つ）とされるが、元来、輝く（√vi√ruc）ものとしては、火をもさし、ときに月をさすこともある。さらにこの語は正確には Virocana の派生語で、「Virocana の子」を意味する。このヴァイローチャナはアスラの王の名として、デーヴァの王たるシャクラ、すなわち帝釈天と並んでその名がウパニシャッド中に挙げられる。その由来するところとしては、こうして、ヴァルナを経て、イランの太陽神アフラ＝マズダに類縁があること

を予想させる。[66] 密教の、仏教をこえてのヒンズー教との密接な関係は、ここにあえて言挙げするまでもないが、ヴァイローチャナにもまた、その意図にヒンズー的世界観の吸収があるとすると、これは大乗としての華厳経にまで同じ傾向を遡らせることになる。事実、「如来出現品」（性起品）に見られる如来智慧の一切衆生に「入りこむ」さまは、ウパニシャッドのアートマン創造神話を想起させ、それをうける如来蔵思想には、その発想において、梵我一如と同じ構造が見られる。

密教のヴァイローチャナは正しく、このブラフマンに匹敵する役割を担うのであるが、その経路は華厳経に直結すると同時に、如来蔵思想の展開がそれを助長していると見てよいであろう。

『大日経』　『大日経』すなわち『大毘盧遮那成仏神変加持経』もまた、この「如来出現」の意義をテーマとする。[67] その舞台は、「金剛法界宮」で、会衆は持金剛者たちを除けば華厳経とあまり変りはない。ただ、このヴァイローチャナ如来は持金剛者の筆頭、秘密主金剛手（Guhyādhipati-Vajrapāṇi）に向かって法を説くのである。その基本は、如来の身・口・意はわれわれ衆生のそれらと本質的に同じである、という点にある。そして、この毘盧遮那如来は一切智智（sarvajñajñāna）を本質とし、その三密をもって、神変によって種々の身を現じて衆生を教化し加持する。その本質は、「大悲を根とし、菩提心を因とし、方便を究竟目的とする」といわれる。

方便とは慈悲による衆生済度の行であるから、成仏より説法へというブッダの事蹟をふまえて仏の本質を捉える点で大乗経典と変らない。また菩提心も『華厳経』にすでに規定されるように、自利としての成仏のみを目ざすのでなく、そこに衆生済度の誓願を含むものであるが、同時に、果たる菩提をもそこに含めるものである。この点とても、華厳経の有名な「初発心時便成正覚」という表現にすでに先取りされていることではあるが、その如来の心がそのま

ま、衆生にある、その衆生の「自心」を正しく知ることが悟りであると教えられる。「住心品」は「心の種々なるあり方」といった意味であるが、その自心のあり方をいわゆる百六十心と示し、また、世間的あり方、出世間的あり方と次第に上昇して、最後に真言秘密の門によって、虚空のごとく無辺・無染・無相にして本来寂静なるものとして顕現する。これが菩提心にほかならないとする。またそれは「大乗の根本」であると主張されている。また、この究竟の清浄菩提心を知るまでには無量百千万劫の修行が要求されていて、これも大乗と変りない。異なる点は究竟の法門として、次章以下に真言秘密の修法を開陳することである。

なお、この説法する毘盧遮那如来は法界を体とする点で法身であるが、「菩薩の姿をとって」師子座に坐っている点ではその一化現である。これは華厳経における普賢菩薩の説法もまた、同じ化現による教化の一つであるという意図を含んでいる。つまり、法身は特定の姿を通じてしか、説法はしない。同時にその化現にはこれでなければならないという主張もみられない。ここには一（如来）に体現される一切＝法界を強調する点で、華厳経となお共通する点がみられる。

『金剛頂経』これに対し、『金剛頂経』（初会）の説く世界は、その一切を体現する特定の一者としての釈尊の成覚を再び強調する。この経の如来ははじめ色究竟天に住するが、一切如来となり、閻浮提に姿を現わし、菩提座に坐した一切義成就菩薩（Sarvārthasiddhi）の前に現われる。一切義成就とは菩薩時代の釈迦の名である。（「入法界品」中で、ゴーパー夫人の回想の中で、その名が語られている。[68]）一切如来はそこで、難行に代って、如来の真実を知る方法として、五相成身観を説き、「金剛を本性とする者」（金剛界 Vajradhātu）の灌頂名をうけ、その本質が一切如来と同じであると知って、如来となる。こうして成仏した釈迦牟尼如来は須弥山頂に坐せしめられて、一切如来の代表となり、四周

にそれぞれ一切如来を代表する四仏をおいて、金剛界の五仏となる。つづいて三十七尊の誕生によって、金剛界の曼荼羅が完成する。

ここでは、根元的な法身は「大毘盧遮那」とよばれている。その法身が、一切義成就菩薩の成道を契機として、五仏三十七尊の金剛界曼荼羅としてその姿を現わす。その成覚の方法は五相成身観という真言により、直ちに如来と合一するというものである。ここに、「如来の出現」にたいする密教的な新しい解釈が見られる。歴史的には一切義成就菩薩の成道は一回的であり、個的であるが、同時にそれがまた密教の行者（瑜伽者）にとっても普遍的体験でもありうるものとして、語られる。いわば、金剛界とは、各自の「内なる法界」の開示であり、それがここにいう「如来出現」の意義である。それは、法界を体とする一切智智そのものとしての大毘盧遮那が、成道を通じて一点に凝縮した姿といってよいであろう。

なお、この『金剛頂経』の金剛界形成の過程の叙述において、普賢心・普賢行の名が、如来たちの行や願とを性格づける語としてしばしば用いられ、また、金剛薩埵は普賢大菩薩の姿をとって現われるとされるなど、普賢の名が重要な役を果たしているのは、華厳経との関連のみならず、普賢の名のもつ意義を考えるうえからも重要と思われるが、今は詳説をさける。普賢菩薩が如来の因位の行願を象徴し、したがって密教的には金剛薩埵が、そして具体的には金剛手も、一切義成就菩薩もすべて普賢を体とする。いうなればわれわれすべて菩提心を発して真言瑜伽を修すれば、それが普賢の姿であるということなのである。

（1）「入法界品」には舎利弗等の仏弟子の名が出るが、その舞台は祇園精舎であるから、これは成道直後ではなく、後年のことという想定である。しかし、そこでも舎利弗等は何も語らない。

（2）旧訳の華厳経で第三〇品「仏小相光明功徳品」には仏が直接に説法する場面があるが、これは例外。恐らく華厳経の最初

の構想からははずれているであろう。

(3) 以下、華厳宗、華厳経の伝訳等については本巻の第二章以下に個別的に論述されるので、ここでは略述にとどめ、出典等も省略する。

(4) 以下、鎌田茂雄「華厳学の典籍および研究文献」、『華厳思想』法蔵館、一九六〇年、四八五—五二四頁参照。

(5) 平川彰『八宗綱要 下』(仏典講座39) 大蔵出版、一九八一年、六七五—七七一頁。

(6) 湯次了栄『華厳大系』(法林館、一九一五年、竜谷大学叢書、一九一三年)
河野法雲・亀谷聖馨『華厳発達史』(東京、名教学会、一九一三年)
斎藤唯信『華厳学綱要』(東京、丙午出版社、一九二〇年)
亀川教信『華厳学』(百華苑、一九四九年)、その他。

(7) 脇谷撝謙『華厳経要義』(京都、興教書院、一九二〇年)。

(8) 梵本の出版・断片等に関しては、
山田龍城『梵語仏典の諸文献』(平楽寺書店、一九五九年) 九〇—九二頁 (14「華厳経類」) 参照。なお、『十地経』、「入法界品」の梵本は P.L. Vaidya, ed., *Buddhist Sanskrit Texts*, Mithila Institute, Darbhanga の中でも刊行されていて入手しやすい。(No. 5, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 1960; No. 7, *Daśabhūmikasūtra*, 1967.)

(9) E.H. Johnston, *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna, 1950, pp. 22. 10—24. 8.

(10) 久野芳隆「菩薩十地思想の起原、開展、及び内容」『大正大学学報』六—七 (荻原博士還暦記念祝賀論文集)、一九三〇年、六三—一五八頁、水野弘元「菩薩十地説の発展について」『印度学仏教学研究』一—二、一九五三年、六三—六八頁、山田龍城『大乗仏教成立論序説』平楽寺書店、一九五九年、二二九—二三三頁、等。

(11) 龍山章真『梵文和訳 十地経』破塵閣、一九三八年、川瀬光順『大乗道の実現』冨山房、一九四二年、宮坂宥勝訳『仏典』河出書房、一九六〇年、荒牧典俊訳 (『大乗仏典』8) 中央公論社、一九七四年。
Megumu Honda, *Annotated Translation of the Daśabhūmika-sūtra*, Śatapiṭaka, 1967, pp. 115-276.

(12) 山辺習学『人生修行の旅——華厳経の世界』上下 (一九四〇年初版) 鈴木学術財団、一九六四年。

(13) 岩本裕『大乗経典㈢』(『仏教聖典選』五) 読売新聞社、一九七六年。(ジェーダヴァナの神変、スダナ童子の善知識訪問

〔五四名中(1)—(9)、(11)、(26)—(28)、(41)、(42)の一五名〕『普賢行願讃』を含む。）

(14) 高崎直道『如来蔵系経典』（『大乗仏典』12）中央公論社、一九七五年、一一七—一八一頁。

(15) 川田・中村編『華厳思想』法蔵館、一九六〇年。（注4参照）

(16) ***Das Kegon Sutra, das Buch vom Eintreten in den Kosmos der Wahrheit,*** übersetzt von Torakazu Doi, [Buch 34] Tokyo (Doitsubun-Kegonkyo-Kankokai), 1978（入法界品）; *ibid.*, Ⅱ. [Buch 19-24], 1981; *ibid.*, Ⅲ [Buch 25-33], 1982. 最初に出版されたのは第四巻で、第一巻 [Buch 1-18] は未刊。

(17) この他、入門的概説書として、

玉城康四郎『永遠の世界観・華厳経』筑摩書房、一九六五年。

鎌田茂雄・上山春平『無限の世界観〈華厳〉』（『仏教の思想』6）角川書店、一九六九年、を挙げておく。

(18) 以下、経題については、荻原雲来「華厳経題目の研究」『荻原雲来文集』（一九三九年初版）一九七二年再刊、山喜房仏書林、四八二—四九三頁、川田熊太郎「仏陀華厳」（前掲『華厳思想』七—二一頁）等、参照。

(19) 原実「Gaṇḍavyūha 題名考」中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』春秋社、一九七三年、二一—三六頁。

(20) 『法華経』に「普賢勧発品」があるが、この部分は後の附加といわれている。事実、華厳経で普賢菩薩が登場して以後のものであろう。一方、『普賢行願讃』は阿弥陀仏を説くが、これは華厳大本成立以後の附加である。古い部分に阿弥陀仏への言及はない。しかし、それだけではいずれとも断言はできない。

(21) 岩本裕（前掲）『仏教聖典選』五、二一一—二六頁。

(22) 中村元「華厳経の思想史的意義」（前掲『華厳思想』）九二頁参照。Ysa をあらわす漢字は順次に『大智度論』巻四八（大正二五、四〇八上）、『六十華厳』巻五七（大正九、七六六上）、『八十華厳』巻七六（大正一〇、四一八中）、『四十華厳』（大正一〇、八〇五上）、望月『仏教大辞典』「さ（醝）」の項（Ⅱ巻、一三九三頁）参照。

(23) 十地の起原を『大事』のみに求めることはできないかもしれないが、仏伝文学（譬喩、アヴァダーナ）中、他に具体例は知られていない。山田龍城、前掲『大乗仏教成立論序説』二四二—二四三頁参照。

(24) 『般若経』中、最古訳の『道行経』には第四位に「阿惟顔」とあり（大正八、四六五下）、これは「灌頂位」に相当するから、『大事』や華厳十住の第十位（竺法護訳、大正一〇、四五四下「阿惟顔」）と同じ。

(25) 中村元「大乗仏典に現れた王権の問題」宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』三省堂、一九五四年、三七三―三七八頁参照。

(26) 高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年（第二篇第三章「菩薩と如来種姓（Ⅱ）――『華厳経』――」）五〇七―六〇二頁参照。

(27) 末綱恕一、前掲『華厳経の世界』一三四―一四五頁参照。

(28) 成覚したのが釈迦牟尼（釈迦文）であるという意識はこれら古訳のみならず、大本の「名号品」等にも明白にのこされている。なお、釈迦文の異名として『本業経』の挙げるのはいわゆる如来十号などに相当するもので、『兜沙経』も同類と思われる。大本になると、そこに「毘盧遮那」の名も加わってくる。（大正一〇、五八下）

(29) 高峯了州「如来出現の思想と華厳経結構の意図」（『竜谷学報』三三一、一九四一年）『華厳論集』国書刊行会、一九七六年、三一―六六頁。

(30) 西尾京雄「仏教経典成立史上に於ける華厳、如来性起経について」『大谷大学研究年報』二、一九四三年、一五三―二一〇頁参照。

(31) 法蔵『探玄記』一〇。高峯了州『華厳思想史』二一九頁など参照。

(32) *Gaṇḍavyūha* (Suzuki & Izumi Ed.), p.221, 3. 高崎、前掲『如来蔵思想の形成』五一七―五二〇頁参照。

(33) 「如来出現品」と如来蔵思想との関係については、後でもふれるが、はじめて論じたものとして、高崎直道「華厳教学と如来蔵思想――インドにおける「性起」思想の展開――」（『華厳思想』二七五―三三二頁）。

(34) 高崎、前掲論文、三二八頁。

(35) *Daśabhūmika* (J. Rahder Ed.), p.14: dharmadhātuvipula, ākāśadhātuparyavasāna, aparāntakotiniṣṭha. このうち、第一を dharmadhātuparama という場合もある。これらはいわゆる仏の二十一（二）功徳円満の末尾の二（三）項に数えられる。

(36) 「如来出現品」冒頭の「世尊」の描写に「さえぎるもののない活動領域をすべて覚知した、知恵を本性とする法身」（高崎訳『如来蔵系経典』一三〇頁）とある（『影印北京版』二六巻、三二頁三段）。

(37) 高峯、前掲論文（如来出現の思想）、四五頁。高峯は十地を中心とする唯心縁起を「一心において真実如来の出現を見るもの」といって「文殊の立場」とよび、如来性起の立場を「如来の出現にこの一心を見るもの」として、これを「普賢の立場」

とよんでいる。

(38) 注(20)で述べたように『法華経』の普賢菩薩は後の附加である。また、『無量寿経』第二二願（一生補処の願）に「普賢行」の名が見えるが、「初期無量寿経」には認められないから、これも華厳経からの影響と考えられる。藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年、六二四・六二六頁。

(39) パーリ聖典その他、古い経典類における用例は確認されていないが、『宝性論』の梵本で、如来色身の三十二相を説く末尾に、総括的に、

samantabhadro 'pratima（善く妙善にして比すべきものなし）

とみえる（Johnston Ed. p. 96. 1 [v. Ⅲ, 25]）。また、後述するように『金剛頂経』などには、しばしば如来を形容して用いられている。

(40) チベット訳、『影印北京版』二六巻、三三頁五段（高崎訳、一三七頁）。

(41) 『四十華厳』巻四〇、大正一〇、八四四中、以下各項について解説があり（八四四下―八四六下）、そのあと、六二の偈頌がつづく。偈頌への配当は一―一一偈に初七願がのべられ (1) 一―二、(2) 三―四、(3) 五―七、(4) 八、(5) 九、(6) 一〇、(7) 一一偈）、第一二偈は前七願をまとめて廻向を願い（(8)(9)(10)の総標）、一三偈以下三八偈までに後の三願を説くものとされる。四二―四四偈には普賢・文殊の名が指示されて、「結帰二聖」の願といわれるが、このあたり以後、梵本や諸訳に順序入れ替えや出入があり、配当や解釈も異なってくる。総じて、『普賢行願讃』一巻は華厳経の略抄とされるもので、その内容を分ければ、全巻にわたる普賢行のまとめということになろう。十願はきらにまとめれば第一〇の「普皆廻向」に帰着する。なお、『普賢行願讃』はその全体が最終的に阿弥陀仏への帰依によって貫かれており、これが華厳経主分と異なる特色となっている。高峯了州「普賢行願品解釈の問題」『華厳論集』二四五―二七〇頁参照。また、山田龍城『梵語仏典の諸文献』以後のテキスト研究に、白石真道によるつぎの諸論文がある。

(1) Samantabhadra's Bhadracarī-praṇidhānam, Die BHADRACARĪ genannten Wünschgelübde des heiligen SAMANTABHADRA, untersucht und übersetzt von S. Shiraishi.（『山梨大学学芸学部研究報告』一一、一九六〇年）。

(2) S. SHIRAISHI: Über die Überlieferung und Kompositionen des Textes Samantabhadra's Bhadracarīpraṇidhāna.（『山梨大学学芸学部研究報告』一二、一九六一年）。

(3) BHADRACARĪ, ein Sanskrittext des heiligen Jiun. Abdruck im Jahre 1783. (『山梨大学学芸学部研究報告』一三、一九六二年)。

岩本裕訳(注(13))はこの白石本による労作。

(42) 「普賢行」については、高峯了州「普賢行――歴史形成の背後にあるもの――」『華厳論集』一八五―二二一を参照。

(43) 『八十華厳』の「八処九会」の説法とする方が、大本の原構想にかなうゆえん。

(44) 『六十華厳』大九、六九六下、*Gaṇḍavyūha* p. 94.

(45) 『六十華厳』大九、七〇七下―七〇八上、*Gaṇḍavyūha* pp. 151-154 ([17] Samantanetrah). 『六十華厳』同、七二五中、*Gaṇḍavyūha* pp. 247-249 ([34] Pramuditanayanajagadvirocanā). 『六十華厳』同、七三六上(十妙法)、*Gaṇḍavyūha*, pp. 295-296 (daśa mahāsaṃbhārā) ([36] Prasāntarutasāgaravatī).

なお、「離世間品」中には「六波羅蜜・四摂法」の語はある(『六十華厳』同、六六四下)が、「十波羅蜜」は若干名称の異なるものが一箇処あるだけで、他には説かれていない。後説参照。

(46) ただし「十廻向品」には普賢菩薩および普賢行の語がしばしば現われる。また「浄行品」に一箇所、普賢菩薩への言及がある(同、四三〇中)が、これに相当する『菩薩本業経』等には見られない。これらは恐らく大本編集時の附加ということであろう。

(47) *Daśabhūmika* (Kondo Ed.), p. 117. 1-10. 『六十華厳』大正九、五六一中―下。

(48) *ibid.*, p. 118. 7-14. 『六十華厳』同、五六二上。

(49) *ibid.*, p. 121. 5-7. 『六十華厳』同上。

(50) 『六十華厳』大正九、五六五下(童真地)、五七二中(菩薩……受レ職時、諸仏以二智水一灌二是菩薩頂一、名二灌頂法王一。……)。

(51) 注(45)参照。

(52) 「明法品」『六十華厳』一〇、大正九、四六〇下―四六一中。

「十行品」は直接に十波羅蜜の名は挙げないが、十行の一々は十波羅蜜のそれぞれに順次該当すると、解せられる。末綱『華厳経の世界』四五―四九頁参照。

(53) 唯心思想の展開を論ずるものは多いが、ここには、坂本幸男『華厳教学の研究』三四三―三六一頁(「初期大乗経典に於け

る三界唯心について」)、玉城康四郎「唯心の追究」『華厳思想』三三三―四一六頁（その第一章が、『十地経』における三界唯心の諸問題」）を挙げるにとどめる。なお、縁起説との関係については、三枝充悳「縁起と唯心」『華厳思想』二七一―二七三頁に、『十地経』中の資料が網羅されている。

(54) チベット訳、『影印北京版』第二五巻、一三五頁四段二―六行、このうち第二番目の偈が『六十華厳』に「如ㇾ心仏亦爾　如ㇾ仏衆生然　心仏及衆生　是三無二差別一」（大正九、四六五下）とある有名な偈。しかし『八十華厳』は後半二句を「応知仏与心　体性皆無尽」（大正一〇、一〇二上）とあって、チベット訳に同じ。

(55) 『六十華厳』大正九、六二三下―六二四上。これについては、前掲（注（46））、高崎論文（『華厳思想』所収）参照。また、『宝性論』における引用については注（9）に指摘。

(56) 高崎『如来蔵思想の形成』（注（35）参照）四〇―六八頁（『如来蔵思想』）。

(57) 高崎、前掲論文（注（70））参照。

(58) たとえば『六十華厳』大正九、五五九下（「譬如下真金以二琉璃一磨瑩光色転勝上。……」）、高崎、『如来蔵思想の形成』五五七頁参照。

(59) 高崎、同上書、六〇四―六三八頁（『智光明荘厳経』）。

(60) 西尾京雄、前掲（注（41））論文（『大谷大学研究年報』二、）の後半「解深密経の原材としての如来性起経」他、一九一―二〇八頁、参照。

(61) 以上、唯識思想については、参考文献は枚挙に遑ない。本講座第八巻『唯識思想』の中の諸稿を参照されたい。

(62) 坂本幸男、前掲書（注（68））三三四―三四二頁（「十地経論と瑜伽論菩薩地住品との関係」、両者の科段対照表を掲げる）。

(63) 西尾京雄、前掲論文、一九二頁参照（論証は「解深密経の成立構造の研究」『大谷学報』二四―一以下でなされている。なお、同じ序分の「十八円満」の描写も、その原型が「如来出現品」の序分に見られることを、同氏は指摘・論証している（同論文）。

(64) 坂本幸男、前掲書、三三三―三三五頁（「華厳経と摂大乗論の仏二十一種功徳」）。そこに西尾論文への言及はないが、坂本も独自に発見した模様である。ここには「離世間品」諸訳、『摂大乗論』真諦訳と玄奘訳、『解深密経』玄奘訳の対照表が掲げられている。『仏地経』については、西尾京雄『仏地経論の研究』（破塵閣、一九四〇年）に、無著造『解深密経疏』（チベット

訳）との対応で、十八円満と二十一功徳の類型を詳しく論じている（第二巻、四二―五八頁）。

(65) 高崎直道「唯心と如来蔵」『仏教学』九／一〇（合併号）特集「仏教と心」一九八〇年、五三―七八頁。

(66) 渡辺照宏「Virocana と Vairocana」高野山開創千百五十年記念『密教学密教史論文集』高野山大学、一九六五年、三七一―三九〇頁（『渡辺照宏仏教論集』筑摩書房、一九八二年、四〇五―四二六頁に再録）。

(67) 以下の論述の骨子については、津田真一「大乗仏教と密教」（本講座第一巻『大乗仏教とは何か』二五八―三一六頁）を参照。ただし、これを「如来出現」の思想展開とするのはこの稿との関連による筆者の解釈である。『大日経』「住心品」と『金剛頂経』（初会）の前半の和訳は岩本裕『密教経典』（『仏教聖典選』七、読売新聞社、一九七五年）参照。

(68) *Gaṇḍavyūha* p. 425, *l.* 2*: 'sarvārthasiddhasya strīgaṇaparivṛtasya.....'.

参考文献

第二節「華厳思想研究史」および注記に掲げたものをもって、これに代える。

Ⅱ 華厳経の成立
——大本の構想内容と集成意図および十地経の位置

伊藤　瑞叡

一　はじめに

華厳系統に所属する経典には、三種の華厳大本を始めとして多種の別行単本経が存する。しかも大本中の主要な章品はほとんど別行単本経として独立の形態をもって現存する。近時の諸先覚はこの事実にもとづいて、単独に別行した数種の単本経がそのあるものを根幹として集成され増補発展したものが、華厳経大本の原形であろうと推定している。[1] この推定は華厳経大本と単本諸経との比較、訳出年時の精査、ならびにそれらを依用する論師の在世年代および思想傾向の吟味などから確証されるに至っている。

ここではかかる周知の研究成果の上に立って、華厳経大本の構想と成立の意図に関して、さらに確証を試みようと思う。

二　現存華厳経大本の差異

まず現存華厳経大本の差異、すなわち『六十華厳』『八十華厳』『チベット訳』の異同を外観的に示そう。

華厳経大本のテキスト　現存華厳大本には漢訳二、チベット訳一の三種がある。サンスクリット原典はこれを欠

く。

(一)『大方広仏華厳経』　北天竺仏駄跋陀羅（Buddhabhadra 覚賢）訳、六十巻三十四品（「旧訳」「晋訳」「六十華厳」と称される）、『大正蔵』九巻 No.二七八。

これは廬山慧遠の命を受けた弟子の法浄、法領等が契経を求めて西域に入り、法領が于闐国において華厳経を入手し、それを仏駄跋陀羅が西紀四一八―四二〇年（東晋義熙一四―元熙二年）に訳出して六十巻となしたものである。のちに賢首大師法蔵が日照三蔵に請い、「入法界品」中不足の箇所を補足したと伝えられるから[2]、おそらく古くには欠けた部分があったであろう。

(二)『大方広仏華厳経』　于闐国実叉難陀（Śikṣānanda 喜学）訳、八十巻三十九品（「新訳」「唐訳」「八十華厳」と称される）、西紀六九五―六九九年（唐証聖一―聖暦二年）訳出、『大正蔵』一〇巻 No.二七九。

これは実叉難陀が菩提流支、義浄とともに訳出したものである。『六十華厳』の欠文と同文面が脱していたので、賢首大師が新訳二訳を対比し、梵文の勘校によってそれを補足したといわれる[3]。

(三) ***Sans rgyas phal po che shes bya ba śin tu rgyas pa chen poḥi mdo***　訳者 Jinamitra, Surendrabodhi, Ye śes sde, etc. Phal chen 四帙（四五品）。

『影印北京版西蔵大蔵経』（二六巻、No.七六一、一―一―一）、すなわち甘殊爾・華厳部一の初頭に rgya gar skad du, buddha-abataṅsaka-nāma-mahāvaipulya-sūtra とあり、『荻原雲来文集』（八四八―八四九頁）においてもチベット訳華厳大本の原名が Buddhâvataṃsaka であったと推定されているから、チベット訳の原名が Buddhâvataṃsaka-nāma-mahāvaipulya-sūtra であったことは確定的である。

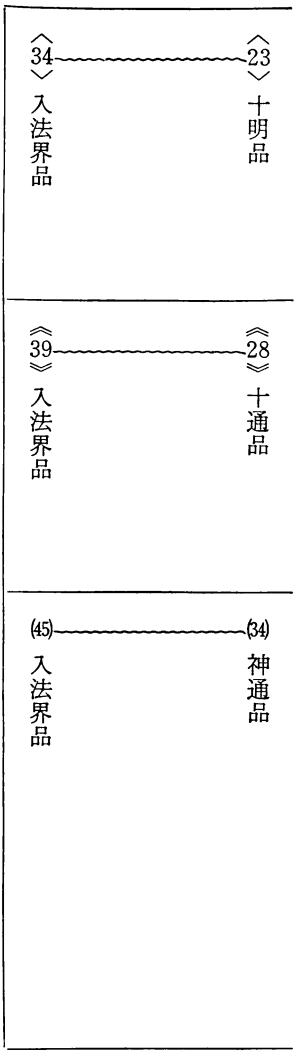
このチベット訳は『影印北京版西蔵大蔵経総目録』によると、訳者は Jinamitra（積那弥多、勝友）、Surendrabodhi

(温連恒羅菩提、戒主覚)、Ye śes sde である。Choma (Choma's analysis of kangyur, *Asiatic Reresvehas* vol. XX, pp. 401-406) の説によると、印度学師 Surendrabodhi と西蔵訳主 Vairocanarakṣita (毘盧舎那洛佉恒) とが、西蔵王 Khri ral pa can (Khri gtsug lde btsan ral pa can) (乞㖞俠巴贍) の命下にあって、チベット訳したと言われる。[4] Jinamitra は大夏より、Surendrabodhi はインドより九世紀末葉に諸論師とともに入蔵し、有名な *Mahāvyutpatti* を編纂するなど、新訳西蔵経の翻訳に従事した人である。Khri ral pa can 王は西紀八一六（一説には八一七）―八九九の在位であるから、[5] チベット訳華厳大本は九世紀末葉の訳出というべきであり、したがって漢訳『八十華厳』に遅れること二〇〇年で、現存華厳大本中もっとも新しいものと見なされる。

華厳経の構成　以上の三種の華厳大本の処・会・巻・品を示すとつぎのごとくである。

『六十華厳』	『八十華厳』	『チベット訳』
〈1〉世間浄眼品	《1》世主妙厳品	(1) 一切世主妙厳出現品
	《2》如来現相品	(2) 如来品
	《3》普賢三昧品	(3) 普賢三昧神変出現品
	《4》世界成就品	(4) 世界海説浄方成就品
		(5) 蓮華蔵荘厳世界海清浄功徳海照明品

〈2〉盧舎那品			(6) 世界海輪囲荘厳海説品
	《5》華蔵世界品		(7) 世界海地荘厳説品
			(8) 国土性処説品
			(9) 世界性安住説品
	《6》毘盧舎那品		(10) 毘盧舎那品
			(11) 如来華厳品
〈3〉如来名号品	《7》如来名号品		(12) 如来名号品
〈22〉十地品	《26》十地品		(31) 十地品
			(32) 普賢所説品
	《27》十定品		(33) 十定品



大本相互の異同　『六十華厳』『八十華厳』『チベット訳』を照合すると、相互の間に多少の相異点が見られる。

『八十華厳』では『六十華厳』の〈2〉「盧舎那品」が《2》「如来現相品」・《3》「普賢三昧品」・《4》「世界成就品」・《5》「華蔵世界品」・《6》「毘盧舎那品」の五品に分出され増補されている。増補された分量は《2》《3》《4》より《5》《6》がはるかに多い。また『六十華厳』の〈22〉「十地品」と〈23〉「十明品」との間に《27》「十定品」が挿入されている。かくて『八十華厳』では《26》「十地品」が第六他化自在天宮会[6]と、《27》「十定品」以下《37》「如来出現品」までが第七普光法堂重会となる。「十定品」を欠く『六十華厳』では、したがって以下〈32〉「如来性起品」までが第六他化自在天宮会となる。亀川教信教授の所見[7]のごとく、「十定品」以下「如来出現品」に至る諸品を一括して第七普光法堂重会としてのちの「離世間品」の第八会の「三重普光法堂会」に対比せしめることは合理な取扱いと見なされるから、「十定品」が存することは華厳大本組織の調和的・論理的視点からも容認される。『六十華厳』の〈3〉「名号品」には「時に諸の菩薩咸く是の念を作す。唯だ願くは世尊よ、我等を哀愍したまえ。（中略）十方

一切如来の分別すべき所の菩薩の十住・十行・十廻向・十蔵・十地・十願・十定・十自在・十頂を開示したまえ」（大正九、四一八中）とあって、「十定」なる語彙を明示しているから、十定を説く「十定品」は『六十華厳』においても元来あってしかるべきものであろう。したがって元来は存していたのが、何かの理由によって脱落したとも考えられる。あるいは十定の語は後世の挿入なのだろうか。

『チベット訳』は『六十華厳』より『八十華厳』に多く合致する。『チベット訳』と『八十華厳』の異点は、『八十華厳』の《5》「華蔵世界品」がチベット訳では (5) Hjig rten gyi khams rgya mtsho gshi daṅ sñiṅ po me tog gi rgyan gyis brgyan paḥi yon tan rgya mtsho yoṅs su dag pas snaṅ ba（蓮華蔵荘厳世界海清浄功徳海照明品）、(6) Hjig rten gyi khams rgya mtshoḥi ḥkhor yug gi rgyan rgya mtsho śin tu bstan pa（世界海輪囲荘厳海説品）、(7) Hjig rten gyi khams rgya mtshoḥi saḥi gshi rgyan śin tu bstan pa（世界海地荘厳説品）、(8) Shiṅ gi rgyud gyi gnas śin tu bstan pa（国土性処説品）、(9) Hjig rten gyi khams kyi rgyud rnam par dgod pa śin tu bstan pa（世界性安住説品）の五品に分出されていることである。ただしまったく増補の箇所は見られない。むしろ説相においては『八十華厳』よりも古形を示している。しかし新たに『八十華厳』の《6》「盧舎那品」と《7》「如来妙厳品」との間の箇所に (11)「如来華厳品」(de bshin gśegs pa phal po che)[8]が、『八十華厳』の《26》「十地品」と《27》「十定品」との間の箇所に (32)「普賢所説品」(kun tu bzaṅ pos bstan pa) が、それぞれ挿入されている。

以上のごとく現存の華厳経大本の異訳本三種を巻・処・会・品という形式面で比較したが、このことからこれら三種の成立次第は『六十華厳』より『八十華厳』へ、『八十華厳』より『チベット訳』への発展過程が推測され、その逆は考えられないであろう。このことは三種の異本の訳出年代に対応する。ただ『チベット訳』は新たに増補された

二品を除いては説相において『八十華厳』より古層に属するもののごとくであるから、『八十華厳』とは系統を異にすると推定されよう。もちろん全体的には『六十華厳』より『八十華厳』に大同していることは明瞭である。

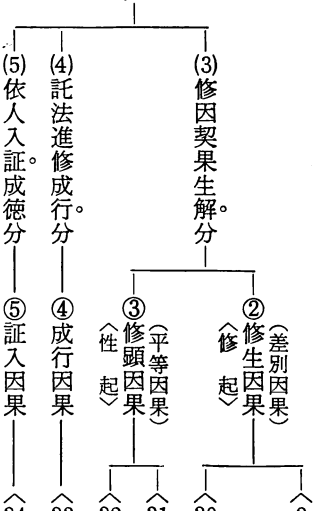
三　構想内容区分に関する従来の諸見解

ここでは殊に中国伝統の華厳教学における華厳大本の内容区分と近時の新研究の成果とを参照し、それらの意義と特殊性とを見たいと思う。以下、品数を示す場合には華厳教学が古来その所依とした『六十華厳』をもってしたいところであるが、便宜上『八十華厳』をもってすることが多い。

法蔵の五分科説　中国華厳宗伝統相承で第二祖とされる至相大師智儼（六〇二―六六八）は、『大方広仏華厳経捜玄分斉通智方軌』（略称して『捜玄記』という）に、「品に就きて、品分に三有り。初めに光覚等に至るは、来れ挙果勧楽生信分なり。二に明難より下は修因果契果生解分を明かす。三に離世間解より下は依縁修行成徳分を弁ず」（大正三五、一九下）と述べて、華厳大本を三段に分ち見ている。

智儼門下で第三祖とされる賢首大師法蔵（六四三―七一二）は、『華厳経探玄記』巻第二において科文を立てている。すなわち序分を第一会中の〈1〉「世間浄眼品」とし、正宗分を第一会中の〈2〉「盧舎那品」より第八会の〈34〉「入法界品」までとする。そして流通分については四説を挙示して有・無両説を論じ、みずからは「三に此の経は是れ称法界法門の説と為すが故に総じて流通無し」（同、一二五上）と述べて、流通分を廃立する見解をとっている。(9)

また五分科説を立て五周因果説を説いている（同、一二五中以下）が、『六十華厳』品数との関係を図示すると左のごとくである。



この五分のうち、(1)は本経の序分にあたる部分で本経の因縁を明示する分、(2)は舎那果仏の円満果報と蓮華蔵世界とを挙示し衆生の楽欲を勧起して信解を生ぜしめる分、(3)は舎那果仏現成のための十信・十住・十行・十廻向・十地の五位の因行を修して舎那仏に契合するという因果の次第を説き、修因感果にたいする知解を生ぜしめる分、(4)は六位の行法に託して二千の行法を修成すべきことを明示する分、(5)は以上の解の実修によって善財童子が法界法門に入定して勝徳を成就することを明示する分である。

また五周因果のうち、①は(2)にあたる〈2〉において舎那果仏の果徳を果、その往昔の普荘厳童子の行願を因として

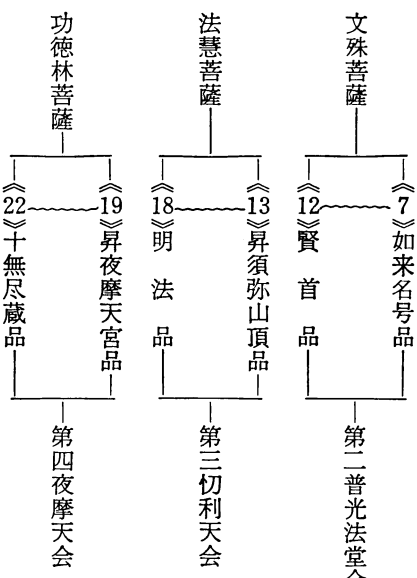
見ること、②は(3)において〈3〉ないし〈27〉「菩薩住処品」の二五品に出る五十位の因行差別を因、〈28〉「仏不思議法品」以下三品に明かされる仏果の三徳差別を果として見ること、③は〈31〉の普賢の行願を因、〈32〉「宝王如来性起品」の如来性起の果徳を果とし、その因果を平等無差別と見ること、④は(4)にあたる〈33〉に明かされる信などの五位二千の行法を因、八相成道の果徳大用を果として見ること、⑤は(5)にあたる〈34〉に示される善財童子の修行を因、仏果証入を果として見ることに、それぞれ由来する。

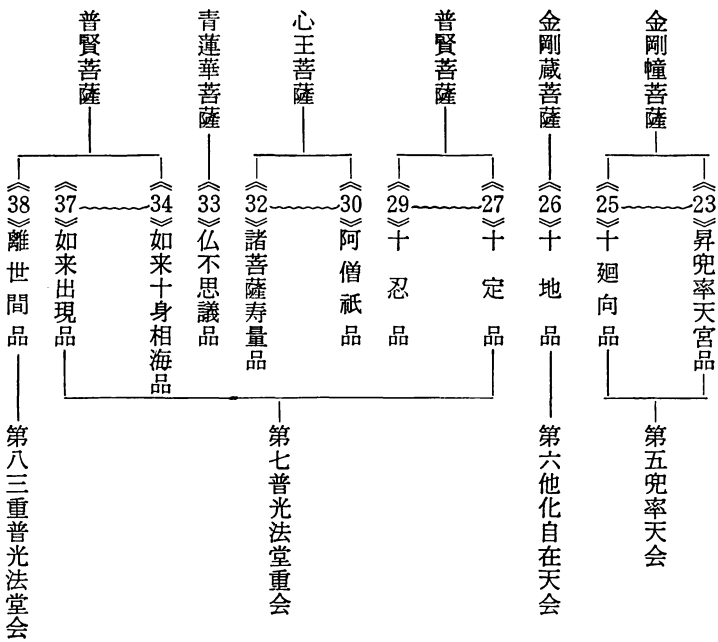
したがって五分は経の趣意を分析し組織的に理解したもの、五周因果は内容を分析し体系的に理解したものであるといえよう。そして五分五周因果説は、華厳経における菩薩行の次第を信・解・行・証の四段に区分し、おのおのに因果の次第を洞察したものであると見ることができよう。

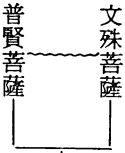
要するに中国伝統の華厳教学における華厳大本の分科は、華厳の趣意を秩序化された菩薩行の表明にあると見る、そういう観点に立っているように思われる。「大方広仏華厳経」という経題よりする宗趣の理解は、法蔵によると、「大方広」が理実法界（理性）を、「仏華厳」が因果縁起（事法）を表わし、また理実法界が無定性であり因果縁起が無自性であるから此二無二であるとして、事理混融・無礙自在・事事無礙を強調するのであるが[10]、分科説において見るかぎり菩薩道の表明として見る観点が基調となっている。経題 Buddhāvataṃsaka（仏華厳）に「仏陀にもとづく仏陀への秩序化された菩薩行たる雑華を厳飾する」ないしは「そういう菩薩行たる雑華をもって仏陀を厳飾する」という意義が想定されもするから[11]、この菩薩行の表明という観点は適正であるが、しかしそれは菩薩行の果としての仏陀そのものの表顕という側面をも同時に含意していることを忘失してはならないであろう。

華厳経各品とその中心菩薩　つぎに菩薩行の説示という原則的な観点よりするならば、華厳大本における構成諸品

と品中所出の菩薩名との関連性は、内容構成の区分に重要な示唆を与えるものと見るべきであろう。その関連性は『八十華厳』によって示すと左のごとくである。




金剛幢菩薩
《23》昇兜率天宮品
《25》十廻向品
第五兜率天会
金剛蔵菩薩
《26》十地品
第六他化自在天会
普賢菩薩
《27》十定品
《29》十忍品
心王菩薩
《30》阿僧祇品
《32》諸菩薩寿量品
第七普光法堂重会
青蓮華菩薩
《33》仏不思議品
普賢菩薩
《34》如来十身相海品
《37》如来出現品
《38》離世間品
第八三重普光法堂会



大本の成立——『十地経』中心説と『兜沙経』母体説　ところで華厳宗第四祖とされる澄観（七三八—八三九）は『三聖円融観門』一巻において、華厳経を「観道経典」と見なし、華厳一部の趣意が普賢・文殊・舎那仏なる三聖の円融を明かすにあると見ている[12]（大正四五、六七一上—六七二下）が、この見方は諸品と菩薩名との関係という観点より内容区分に基本的な示唆を与える。

すなわち菩薩は仏陀となるべき人、本来的に菩提を有てる人であり[13]、諸大乗経典で仏徳の具現者として讃嘆されもする。したがって菩薩の功徳と経典の内容とは必然的な関係のある場合が考えられる。そして菩薩の徳性はその名称に反映していることも大いにありうる。このことは華厳大本において顕著であるように見える[14]。かくして先覚は経典史学の立場から菩薩名を問題の標準として大本成立について見解を表明しているが[15]、その結論においては大体に一致を見ている。

すなわち一致する点を示すと、華厳大本は普賢思想によって統一される文殊経典と普賢経典との組織であり、「十地品」を中心に文殊経典と普賢経典とが適宜に配置され、その間に諸品が挿入・添補されたものであるという。

一致しない点を示すと、二説に大別しうる。すなわちひとつは古華厳（大本中、「入法界品」を除く序分および本分と見なされる全体の原形と仮定される部分）が先行し、のちにそれに従って「入法界品」が成立したとする説であり、もう一つは「入法界品」を典型としてのちに諸品が配備されたとする説である。

この二説がともに『十地経』を中心として諸経が配備されたとする点で一致するのに対し、ひとり石井教道博士は見解を異にする。博士は菩薩名と諸品との関係を詳論するわけではない。それによると、まず大本の蓮華蔵世界説は如来蔵思想の芸術的表現であるという。つぎに『兜沙経』(大本中《7》「如来名号品」、《9》「光明覚品」に相当する)が大本の母体であるという。その中に華厳思想展開の契機となる思想を看取した後人が『菩薩本業経』等を展開創設したのであり、文献に徴しうるかぎり『菩薩本業経』が大本編纂の先駆形態をなす典型でなければならないという。(16)

この推論とても容易に首肯しうるものである。すなわち山田龍城博士の説に従うと、『菩薩本業経』中の十地思想は譬喩文学『大事』(*Mahāvastu*)の十地を継承し、『般若経』の四位を摂取する形で創唱され、十住の名において讃仏乗として展開し、大本集成を機会として「十地品」の十地として固定した、と考えられもするからである。(17)また十方仏土より文殊を首として独自の修行内容をもつ諸菩薩が来集して、光明を放ち仏威神力を讃嘆するという大本の説相において、かかる構想の表現上の原型的な要素が『兜沙経』の文脈に見出されうるからでもある。

大本集成の中心が『十地経』であるとする見解、大本の母体が『兜沙経』であり『菩薩本業経』が先駆形態であるとする見解とは、華厳教学で華厳経を一方で五分五周因果なる菩薩行の教説となし、他方で仏自内証法門の純説となす、二様の観点に帰因するようにも思われる。また後世に展開された唯心縁起思想を重視するなら、唯心を含意する『十地経』が華厳大本の根本として注視されることになろうし、大本全体の宗趣や主意に関する見解の相違より、あるいは「入法界品」、あるいは『本業経』などと、大本の根幹となった経にたいする見解が分立することにもなろう。

ところで山田龍城博士は大本の組立を三段に分けて論じている。(18)初めの二品とあとの二品とは序文・結文として除き、〈3〉「如来名号品」ないし〈23〉「離世間品」を本文として、(1)初めの六品(『八十華厳』では《7》ないし《12》)を文殊経典で般若との連絡を示すもの、(2)つぎの一四品(《13》ないし《26》)を菩薩の修行道を説く部分、十住・十地を

説くもの、(3)第三にあとの一一品（《27》ないし《38》）を菩薩の修行道を説いたのちに華厳特有の実践道を普賢によって語る部分、と三段に見られるという。

また石井教道博士は大本に三部門の構想ありとして、(1)第一部経典を《1》「世主妙厳品」ないし《6》「毘盧舎那品」とし仏果の形相を明かすもの、(2)第二部経典を《7》「如来名号品」ないし《38》「離世間品」とし仏道の法格的説明、(3)第三部経典を《39》「入法界品」とし仏道の人格的・具象的説明であると見ている。(19)

前者は経典史学的な観点からの見解であり、後者は経典解釈学的な観点からの見解であろう。この二様の見解は華厳経大本を分段して理解するさいの、基本的な態度の相異なる二方面を示している。

四　大本集成の意図についてのスペキュレーション

華厳大本の根幹となり中核となった諸品の多くが、独自の形質をもって別行していたものであることは、従来の諸研究より明瞭であろう。それらがある時期に集成されて華厳経大本の原形が成立したであろうこともまた確定的である。

しかしながら集成ないし編纂が一定の意図のもとに行なわれたか否かは疑問であろう。一定の意図があったとしても、その性格が単一的であったか複合的であったかも問題となる。独自性をもって別行していた各品が特定の配列のもとに自己の位置を保持しながら、他との相依関係の中で役割の特異性を発揮しえているように見えるのは、一定の意図による適宜な配備の行なわれた可能性を予想せしめる。しかも各品は別行単本経として独自の趣意を有していた

のであるから、一定の意図が大本を構成しているとするなら、それは諸品独自の趣意が相互連関的な展望のもとに矛盾することなく秩序化するための規準のようなものとしてのみ把捉されるのではなかろうか。すなわちここで云う一定の意図とは、したがっておのおの独自性を有する複数なる諸品を、それらの連関上に統合している原理のようなものとして看取せられる規準ということになろう。よって一定の意図とはいいながらも、それは複数の趣意を統合する規準という意味での複合的な性格を内属すると考えられよう。しかも一定の諸品の統合という局面において諸品の各趣意を超出し、統合の中に諸品の特異性を発揮するという局面において諸品の各趣意に根差すと考えられるから、当為的には単一的に見えながらも、現実的にはすなわち文献学的・実証学的には複合的に見られることになろう。なんとなれば、およそ共通点こそが統合の契機でありながらも、相違点が実際には統合の対象となるので、また一定の意図の検出には諸品間に存する諸関係ないし諸品の各趣意にたいする合理で確実な理解とその統合的批判が必要となるので、実証的には複合的とならざるをえないからである。

かくして大本集成の意図の性格として、上に述べたような複合的な一定の意図というスペキュレーションを提示しえよう。複合的な一定の意図は部分の統合と全体の成立を可能ならしめたものであるから、構想内容と配列次第を限定する作用をもったであろう。したがってそれの複合性は構想内容の中に各趣意として、一定性はその配列次第の中に共通点として看取されうるのではなかろうか。そしてそのことを考証するために華厳大本について、的確な内容理解にもとづく適正な区分が必要となる。

五　大本構想の内容区分

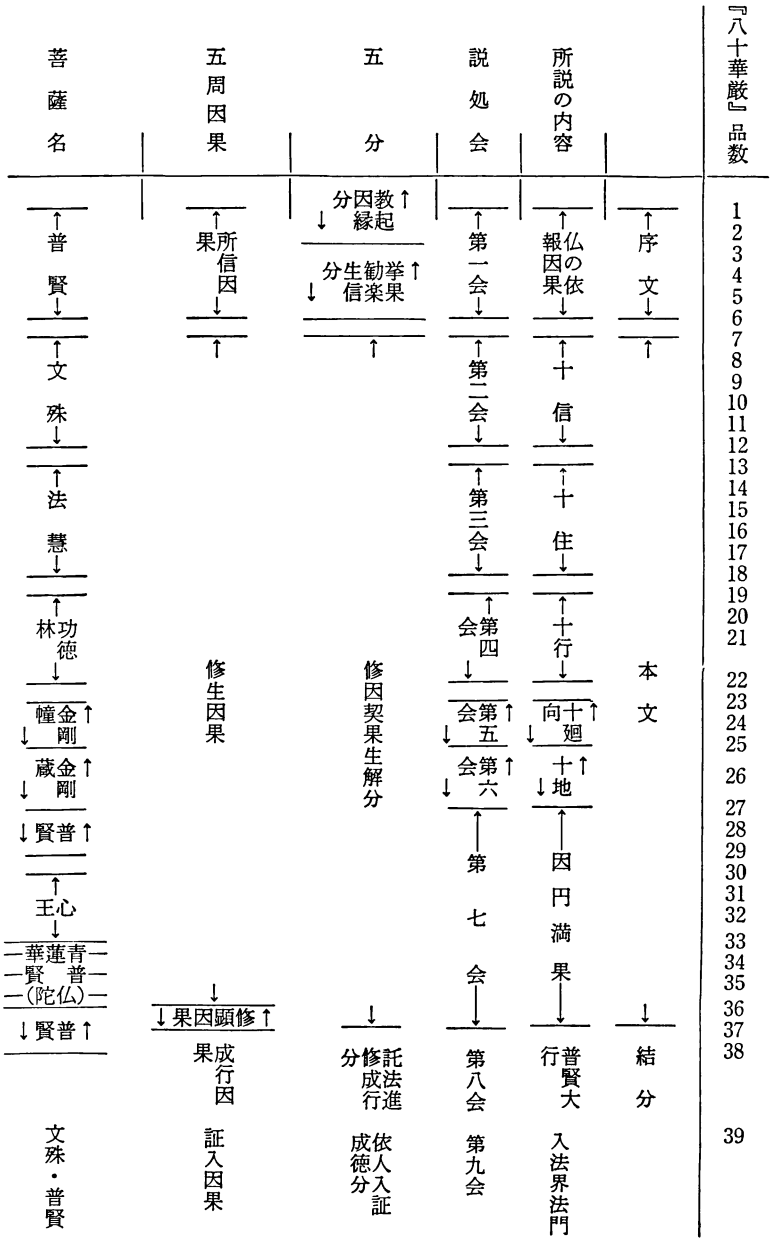
大本の分段について　さてここでは従来の諸見解のもつ意義を考慮に入れつつ、大本と単本諸経との比較にもとづいて新たに五段に分ち、その梗概と問題の所在とについて論じたいと思う。

まず華厳教学での見解その他を便宜上、図示すると左のごとくである。

これによると、《1》「世主妙厳品」ないし《6》「毘盧舎那品」、《7》「如来妙号品」ないし《12》「賢首品」、《13》「昇須弥山頂品」ないし《26》「十地品」、《27》「十定品」ないし《38》「離世間品」、そして《39》「入法界品」が、それぞれいちおうのまとまりを見せている。これは大本全体の中に見られる外観上、おのおの独自性を有する自然で素直な区分でもある。また可能なかぎり詳細な分段でもある。したがって筆者は大本構想の内容区分をこの五段をもってなしたいと思う。以下、その梗概と問題の所在について論及しよう。

1　第一段

これは《1》ないし《6》で説処として第一菩提道場会にあたる。華厳教学では《1》「世主妙厳品」（『六十華厳』では「離世間浄眼品」）を序分とし、《2》「如来現相品」以下（「入法界品」まで）を正宗分とするから、この一段は正宗分に入る。五分では《1》が教起因縁分、《2》ないし《6》が挙果勧楽生信分、五周では《2》ないし《6》が


『八十華厳』品数
所説の内容
説処会
五分
五周因果
菩薩名
序文
仏の依報因果
十信
十住
十行
十廻向
十地
因円満果
普賢大行
結分
本文
第一会
第二会
第三会
第四会
第五会
第六会
第七会
第八会
第九会
教起因縁分
挙果勧楽生信分
所信因果
修因契果生解分
修生因果
託法進修成行分
果成行因
依人入証成徳分
証入因果
普賢
文殊
法慧
功徳林
金剛幢
金剛蔵
普賢
心王
青蓮華普賢
普賢(陀仏)
普賢
文殊・普賢
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39

所信因果にあたる。菩薩名は《3》「普賢三昧品」ないし《6》が普賢である。所説の内容は依報因果にあたる。

これらの諸品に相当する単本別行経は現存しない。経録にも訳出の記録を見ない。おそらく大本集成のさいに『兜沙経』等に導出されて成立したものであろう。

第一会は仏自内証の法界を説示するものであり、石井教道博士の言によると仏果の形相を明かす部分である。

ところでこの部分を第一段として分限する理由は、『六十華厳』の〈2〉「盧舎那品」が『八十華厳』では《2》「如来現相品」ないし《6》「盧舎那品」の五品に開出され、『八十華厳』の《5》「華蔵世界品」がチベット訳では(5)「蓮華蔵荘厳世界海浄功徳照明品」ないし(9)「世界性安住説品」の五品に開出され(10)「毘盧舎那品」の次後に新たに(11)「如来華厳品」が加上されているので、中断しえないからでもある。

2　第二段

これは《7》ないし《12》で第二普光法堂会である。五分では修因契果生解分、五周では修成因果の始分にあたる。菩薩名は文殊で信智を象徴し、所説の内容は十信である。

この段は文殊経典といわれるものであり、般若との連絡を示すと解されうる。大本成立の背景と先駆的な要素とを含意すると見られもする。

単本別行経を見ると、後漢支婁迦讖（一四六―一八六）訳『兜沙経』は《7》《9》「如来光明覚品」に、西晋竺道真（三一二―三八〇）訳『諸菩薩求仏本業経』は《11》「浄行品」および第三段中《13》《14》「須弥頂上偈讃品」に、呉支謙（二二二―二五三）訳『菩薩本業経』は《7》《9》《11》および第三段中《13》《14》《15》「十住品」に相当する。

なお第三段中の《15》に相当するものに西晋竺法護（二六六―三一三）訳『菩薩十住行道品』、東晋祇多蜜（三一七―四二〇）訳『菩薩十住経』、姚秦竺仏念（三五〇―四一七）訳『最勝問菩薩十住除垢断結経』、元魏吉迦夜訳（四七二）『大方広菩薩十地経』が現存する。

この中、『菩薩本業経』は「序品」「願行品」「十地品」の三品よりなる。「序品」は『兜沙経』の内容に等しいが、三分の一の量である。このことはこの経が後の二品（本業十地）に力点を置きながらも、『兜沙経』の説く十法住を初めとする十類の修行法より導出されたかもしれないことを暗示する。その第三の「十地品」は大本の「十住品」に相当し他に単本経として別行する部分でもある。この経は第一品と第三品との間に第二品を置き、菩薩道に入る前提ないし過程を明かす。かくておそらくこの経は先行していた『兜沙経』と第二段中の「浄行品」に相当する別行単本経とが第二「願行品」を媒介として集成されたものであろうと推測される。また大本編纂にさいして十行・十廻向・十蔵・十地・十願・十定・十通・十頂を説く諸本と関連して改めて位置づけられもしたであろう。この経に説かれる十住（本業十地）は華厳十地思想や大本集成に先行して十種思想の典型であったかもしれない。

このように解すると、この経は大本集成における先駆的な原型として認められもする。この経が第三段に相当する部分を有する点を考慮すると、第二段は般若との関係を保持しながら、華厳菩薩道を説示する第三段と不可分の関係を有するという興味ぶかい局面をもつものと解せられる。

3　第三段

第三段の諸会　これは《13》ないし《26》で第三会ないし第六会にあたる。菩薩の修行道が一貫して説示される箇

所である。その諸関係は左のごとくである。

第三会忉利天会	修因契果生解分	修生因果	法慧	十住
第四会夜摩天会			功徳林	十行
第五会兜率天会			金剛幢	十廻向
第六会他化自在天会			金剛蔵	十地

まず前段の第二会と第三段の第三会との関係を見よう。すでに論じたごとく『菩薩本業経』によると、この二会間に分離しがたい関係が察知される。この経が分出されて二会の根幹となり、第二会ではその「序品」「願行品」に相当する《7》と《9》の間に《8》「四聖諦品」、《9》と《11》の間に《10》「菩薩問明品」が挿入され、《11》の直後に《12》「賢首品」が加上されたのであろう。信を説いて第二会の中心をなす《10》が介入したことは、文殊経典の信智なる意趣が成じ、華厳修道の起点の確立したことを意味しよう。第三会でこの経の中心である「十地品」に相当する《13》《14》《15》の次後に数品が増補されていることは、般若より華厳への過渡的段階に相応するこの『菩薩本業経』が華厳寄りのものであることを示すとともに、それを用いて般若を超出しようとした華厳大本編纂者の意図をも暗示する。そしておそらく『本業経』は『兜沙経』『諸菩薩求仏本業経』『菩薩十住行道品』等の集成であり、その根幹は「十地品」（すなわち『八十華厳』でいう「十住品」）であると考えられる。なお『兜沙経』と『菩薩本業経』とに、多少の異点をもって見られる十数法門は、その未発展の形跡よりして大本成立後の加上とは見なしがたいから、『兜沙経』→『菩薩本業経』→華厳大本という発展次第の推測をさまたげないし、その中に元来、存したというべきであろう。かくして大本集成の意図の一端としての動機のひとつを『菩薩本業経』に求めることも許される。第三会はかかる推測を可能にする特徴を第二会との関係においても有しているのである。

なお第三段区分の理由のひとつに第三会ないし第六会の諸品の間に組織の上で親密な類似関係が察知されもするが、その点を図示すると左のごとくである。（その中、括弧は『菩薩本業経』中に存するもの、側線のあるものは会中の中心をなすもの）

第二会	第三会	第四会	第五会	第六会
《7》（如来名号品）	《13》（昇須弥山頂品）——	《19》昇夜摩天宮品 ——	《23》昇兜率天宮品	
《8》四聖諦品				
《9》（光明覚品）—	《14》（須弥頂上偈讃品）—	《20》夜摩宮中偈讃品 —	《24》兜率宮中偈讃品	
《10》菩薩問明品 =	《15》（十住品）=	《21》十行品 =	《25》十廻向品 =	《26》十地品
《11》（浄行品）—	《16》梵行品			
《12》賢首品 —	《17》初発心功徳品			
	《18》明法品 —	《22》無尽蔵品		

各品間の関係と「十地品」の意義　ところで上来の仮定に立ち、『菩薩本業経』を媒介として、諸会中の諸品間の連関性について多少の検討を加えよう。

各会の中核は《10》《15》《21》《25》《26》である。第二会ではその序分とみなしうる《7》《8》《9》は所信の仏を表わす。そのうち、《7》《9》は『菩薩本業経』以来、既存のものである。《8》は仏所証の法の内容を説示するものとし

て、また《12》は能信の機の浄信の徳を表示するものとして、大本集成にさいして創作加上されたものであろう。第三会では『探玄記』で「請仏序」「讃仏序」に対配されるごとく序分とみなしうる《13》《14》は、『菩薩本業経』中に照応部分を求めうる。しかし《16》《17》《18》は別行の例を見ないから、大本集成にさいして第二会の《11》《12》に模して創作加上されたものと考えられる。またおのおの序分にあたる第四会の《19》《20》、第五会の《23》《24》は、同じく別行の例を見ないから、大本集成にさいして第二会・第三会の序分にあたる《7》《9》、《13》《14》を受けて、各会の中核となる《21》《25》に対称的に創作加上されたものと考えられる。また第四会の《22》は第三会の《18》が当位所成の徳の完成と後位進趣の契機を表示して次会にたいする連絡をなすために創出されたのと軌を一にする。第四会の中核をなす《21》は別行の例を見ないから、大本集成にさいし十数法門の名数に呼応して作成され、序分にあたる部分とともに加入されたと考えられよう。十行という名称は他の十数法門の名数とともに『兜沙経』に「十法所行」、『菩薩本業経』の「序品」に「十行」とあるから、あるいは十行を説く経典が存在したかもしれないが、確証しがたい。第五会の中核をなす《25》は『大乗集菩薩学論』に「賢首品」の偈頌が「宝光明陀羅尼」、「十地品」が「十地経」、「入法界品」が「華厳経」として引用されるとき、「金剛幢経」の名をもって用いられているから[20]、「入法界品」に次ぐ分量で大きな構想のものにもせよ、別行したものと推測してよいものである。

ところで「十地品」、すなわち〈22〉〈26〉は『六十華厳』では〈23〉「十明品」ないし〈32〉「宝王如来性起品」とともに第六会に属し後分と結合して形式上独立しないが、実質上『八十華厳』におけると同様、自存的な在り方を示す。すなわちこの品のみが元より序分・結分の形式の章品を随伴しない。ただ『六十華厳』に欠く《27》「十定品」、『六十』『八十』の華厳大本に欠きチベット訳大本において加上された(32)「普賢所説品」との関連は再検討の必要があろう。「十地品」は大本成立以前より単独で別行していたから、すでにそれ自身において序・結の内容までを具備

する。すなわち別行するものでも西晋竺法護訳（二九一か二九七）『漸備一切智徳経』五巻、姚秦鳩摩羅什・仏陀耶舎共訳（四〇二―四〇三）『十住経』四巻、唐尸羅達摩訳（七五三―七九〇）『十地経』、J・ラーデル出版（一九三六）と近藤隆晃出版（一九三六）の *Daśabhūmika-sūtra* があるが、いずれもそうである。しかも十信→十住→十行→十廻向の次第は、十地において修生因果としていちおうの完成をみるから、形式的には十地への序と見なしうる。したがって「十地品」が単独の形で存するのは、不自然でないばかりか、華厳大本全体における中核的な地位を占めていることを意味するとも解せられよう。

要するに第三ないし第六の諸会は菩薩の修行道を秩序化して説く。そのうち、第三ないし第五の各会は説述次第と章品配列が類似しており、第二会に準じている。しかし第六会「十地品」のみ前後に序・結の諸品を欠き自存的である。これらのことは第二ないし第五の諸会が第六会「十地品」の序分的な形式のものであること、十地の菩薩行が前諸会の十信ないし十廻向と同格のものでなく頂点に位置するものであることを示唆する。そしてそうだとすると、次後の第七会の《27》「十定品」ないし《37》「如来出現品」は「十地品」の結分形式と考えられるのではなかろうか。

4　第四段

これは《27》ないし《38》「離世間品」で華厳特有の実践道を普賢によって語る部分と見られる。チベット訳において(31)（＝《26》）と(33)（＝《27》）との間に(32)「普賢所説品」が加上されたのは、説者を普賢とする《3》ないし《6》、《27》ないし《29》、《34》ないし《38》とともに、普賢思想によって華厳の統合を企図した集成者の創意を示すものであるかもしれない。

『六十華厳』に欠く《27》が別行単本経の『等目菩薩所問三昧経』三巻と同じく説処を普光法堂会となすから、『八十華厳』では《28》「十通品」以下に説処の指示がない以上、《37》までを第七普光法堂重会と見るべきである。一方、「十定品」を欠く『六十華厳』では〈23〉ないし〈32〉「如来性起品」までは〈23〉「十地品」の説処、第六他化自在天宮会に入ると見るべきである。

五分では《37》までが修因契果生解分、五周は《35》までが修生因果にあたる。所説の内容は因円満果である。《38》は五分では託法進修成行分、五周では成行因果にあたる。説主は普賢菩薩、したがって所説の内容は普賢の大行であり、独立して説処を第八普光法堂会とする。

この段は大別して四組織よりなる。第一は説主を同じくする《27》ないし《32》で修生因果に入り、第三段の《26》「十地品」に連結して十地等の功徳の展開（十地の補説）を内容とする。第二は《33》ないし《35》で十地等の得果すなわち仏の果徳を表わす。第三は《36》「普賢行品」、《37》「如来出現品」であり、修顕因果を表わし、菩薩道の総結として普賢の行門と如来の出現（性起）を示す。第四は《38》で成行因果、普賢の大行（信等五位の行）を表わす。

このうち、第三と第四は説主が普賢であり、《27》《28》《29》と関係して華厳特有の実践道を示して第四段を総結し、普賢思想をもって大本を整合する。

ところで《27》「十定品」は『等目菩薩所問三昧経』として別行する。別行経の訳出は竺法護（二六六―三一三）によるから、その原形の成立は西紀二五〇年を降ることはないであろう。『六十華厳』のみに欠くが、その〈3〉には十定の名が明示されるから、元来あってしかるべきである。かといって今となっては脱落か否かは定めがたい。チベット訳において大本成立後にも(32)の新補の例があるからである。《31》「寿量品」は玄奘訳（六五四）の『顕無辺仏土功徳経』一巻、法賢訳（一〇〇一）の『較量一切仏刹功徳経』一巻として別行する。《32》「諸菩薩住処品」は心王

菩薩による教化の住処として毘舎離城などインド諸国より牛頭山など西域に至る地名が挙示されて地理的研究の対象となる。

第一・第二組織の共通点は、第二・第三段とともに修生因果に摂せられる内容中にあることである。すなわち十信ないし十地の菩薩の因行によって仏果の功徳を表わすと見なされるものである。修生因果は差別因果とも称されるごとく俗諦的な所説である。そしてそれの実現の勝義的な説示が必要となるが、それが第三組織である。

それは法蔵によれば修顕因果に摂せられる。普賢行願を因とし如来性起を果として、その因果の平等無差別を知らしめるから、平等因果とも称する。すなわち《36》では普賢によって普賢行が、《37》では普賢行を行ずるものに証得される如来出現（tathāgata-gotra ?-utpatti-saṃbhava）が、説示されるのである。[21] 後者の別行経として竺法護訳（二九一）『如来興顕経』四巻が現存するが、これは後半に《29》「十忍品」に相当するものを含む。また逸失の闕訳に西晋元康年中（二九一―二九九）訳出の『大方広如来性起経』が知られるが、これは経録によると《7》「如来名号品」を序説として含んだものであるという。

ところで今や舎那仏格に契合する因果の次第が説示されなければならない。しかも『六十華厳』で見ると、以上の天上の四会では解しやすく抽象的な概念を中心として説示された行道は、地上の第二会で行の基本が信にあると示されたごとく、地上にて行ぜられなければならないであろう。そうだとすると、この趣意によって地上の普光法堂会の説処形式が採用されたのが、第四組織《38》であるにちがいない。この《38》では普慧菩薩の二百句の問にたいして普賢菩薩が普賢行の目録ともいうべき二千行法を説く。これは古くより竺法護訳（二九一）『度世品経』六巻、闕訳の『普賢菩薩答難二千経』三巻（呉代　失訳）として別行の形態をとったものであり、大本編纂の当初より組み入れられたものである。

5　第五段

《39》「入法界品」は大部で大本全体の四分の一を占める。大本を前後二部に大別すると、その後部である。第九会逝多園林会を説処とする。

五分では依人入証成徳分、五周では証入因果にあたり、所説の内容は入法界法門である。

前部第一段ないし第四段は永遠にして理念的なる実在界を表示するとともに、絶対者仏陀への向上の階位たる菩薩行を概念的に説示するが、これに対しこの五段「入法界品」は、菩薩行の実践を現存的な日常性において具体的人格を媒介として体現せられゆくその典型として説話するものである。

その別行単本経は西晋聖堅訳『羅摩伽経』三巻、唐地婆訶羅訳（六八五）『大方広仏華厳経入法界品』一巻、唐般若訳（六八五）『大方広仏華厳経』四十巻、泉・須佐出版（一九二八）、鈴木・泉出版（一九三四―一九三六）の *Gaṇḍa-vyūha-sūtra*, 東晋仏駄跋陀羅訳（四二〇）『文殊師利発願経』、唐不空訳（七四六―七七四）『普賢菩薩行願讃』、渡辺海旭出版（一九一二）の *Bhadra-carī-praṇidhāna-rāja*[22] の七種がある。前の四種は「入法界品」に、あとの三種は「入法界品」の一部に相当する。

この「入法界品」は竜樹の『大智度論』で「不可思議解脱経」と称されているから、この経題のもとに古く行なわれたものかもしれない。また真諦訳『摂大乗論』に「百千経」として、『涅槃経』や『観仏三昧海経』に「雑華経」として引用されたものに相当する。ネパール九法宝でいう Gaṇḍa-vyūha はその別行経にたいする名称である。七世紀の寂天（Śāntideva）の『大乗集菩薩学論』（*Śikṣāsamuccaya*）では「入法界品」を指して「華厳経」（Gaṇḍa-vyūha）と

称している。[23]

ところで「入法界品」と古華厳との関係についてであるが、古華厳が先行しそれに従って「入法界品」が成立したのか、それとも「入法界品」を典型として諸品が配備されたのか、という問題があるが、それは速断を許さない。「入法界品」は華厳経全体の縮図のような特徴を呈するが、それはこの問題を解決する条件とはならない。それはまた全容として素朴で平易な説相をとるが、そのことは古華厳の中核となった体系的な様式をとる諸経と系統上の異質性を示すものであって、同じく解決の条件とはならない。要するに大本の根幹をなした諸品は「入法界品」を典型としなくても、華厳大本の原形にまで展開し整合されうる要素をもって別行していたものである。しかもそれらは大方、古華厳成立以前に別行してもいたから、「入法界品」はそれらのあるものに触発されて原形を形成したと推定することも可能である。*Gaṇḍa-vyūha* に "Buddhôtpatti-saṃbhava-mahā-dharma-nirdeśa" とあって『如来興顕経』（すなわち『六十華厳』では「如来性起品」）の経題らしきものが見出されるのは、[24] その証例となろう。古華厳に含まれる重要諸品と「入法界品」との前後関係は、各品間に新古の差もあり、両者の関係は上述以上には見定めがたいから、いちがいに論断するわけにはゆかないが、華厳集成時にはともに現形に近いものとして存在したものであろうということは、推定しうるのである。

六　結　論

ここでは上来なした大本構想の内容区分の中で、重要な地位を有し役割を演じている諸品・諸経の、その性格と個

別的な趣意とを要約し、先述したスペキュレーションを吟味して多少なりと明晰な理解をもたらしたいと思う。

各品のまとめ　大本中の「如来名号品」「光明覚品」に相当する『兜沙経』は、華厳思想の展開契機となりうる原初的な要素を有するものであり、『菩薩本業経』の母体となったと考えられる。

『兜沙経』と大本中の「浄行品」とに相当する部分とを基礎とし「菩薩十住品」に相当する部分を中核とし「昇須弥山頂品」「昇須弥頂上偈讃品」に相当する部分を媒介として集成されたと考えられる『菩薩本業経』は、般若より華厳への過渡的段階にありながらも華厳寄りのものであり、しかも衆生道を捨てて菩薩道に入る過程を明かすものである。力点の置かれる十住（本業十地）は大本集成に先行して十種思想の典型となり華厳十地思想の一前提となったものと見なしうる。したがって大本集成においてその先駆的形態として動機をなしたものと考えられる。大本集成においてはこれを原型として用い数品を増補して、般若を超出しようとした趣意が窺われもするのである。

『十地経』は菩薩行体系の典型として大本成立以前より以後においても序・結の内容を具備して単独で別行したものであり、大本中においても会中で序・結を随伴せず、むしろ前後の余の諸品を序・結として、華厳菩薩道の頂点として中核的な地位を占めていると見なしうる。

大本の第四段中、《27》「十定品」ないし《32》「諸菩薩住処品」の六品は、《26》「十地品」に結分として後続する性格をもち、十地の勝進分で十地等の前諸階位の因満を説くと見なしうる。

同じく第四段中、《33》「仏不思議品」ないし《35》「如来随好光明功徳品」の三品は、前諸階位の果満を説くと解されうる。

《36》「普賢行品」ないし《37》「如来出現品」の二品は、前説の菩薩道の総結として、普賢平等の因行と舎那平等

の果法、いわゆる修顕の因果を説くと解されうる。このうち、《37》は如来出現の意義を法身の顕現として解説して華厳教学の性起思想の他に法界縁起をも予想せしめるものであるが、別行したところに独自性をもつ。

《38》「離世間品」は前分で法によって解を生じたので、その解によって行を成じなければならない、その二千の因行と成仏の用たる果行との成、いわゆる成行因果を説く、すなわち実なる行を説いて位の円融を説くと解せられうる。要するに差別因果を仮（有）とし平等因果を空（無）とすると、この成行因果はまさしく中（無の有）にあたり、華厳実践道の要行である。

第五段すなわち《39》「入法界品」は、華厳的な菩薩行の体系を現存的な人格の実践の中に具体的に統合し実現せられゆく行相として叙述するものである。したがって華厳の前部の菩薩道の概念的説明に対し、その人格的具象的説明であるとともに、行のすべてを円融的に現存の場に統合するものとして、結構上、後部に位置するのはふさわしい。すなわち人に依りて入法界を証する証入因果を示すと解されてよい。素朴で平易な説相は華厳菩薩行を説示する他の諸品と異質のものであるから、大本集成における古華厳との関係は論断できない。しかし大本中の他の別行経を知っていたと見なしうる特徴なしとしないこと、華厳集成時にも以後にも現形に近いものとして別行したということは明らかである。

華厳経大本の成立　かくして華厳大本集成については経典史学的には大体、つぎのごとく云えよう。

華厳大本は『菩薩本業経』に動機を有ち、菩薩の因行を説示する根本として『十地経』を頂点に置き、仏陀の果徳を説示する代表として『如来興顕経』の「如来性起品」、すなわち「如来出現品」を後部に置き、その前後に諸品を配備して前部を構成し、前部における因行果徳の複雑で秩序だった次第を現存へと統合する結分として「入法界品」

を後部に置き、もって集成せられたものである。

また以上からして区分せられた構想内容の中で重要な諸品・諸経は、おのおの独自の趣意を有していながらも、全体の中で相互連関のもとにその位置を保持しつつ、しかるべき役割を担って、その特異性を発揮しえている。このことは大本集成の意図が複合的な一定の意図であったことを意味する。すなわち複数の趣意を包摂するという点で複合的であり、それらを相互に矛盾することなく秩序化し保持しているという点で一定性が作用している、と解しうる。そしてその一定性は各趣意を統合し秩序化している規準ということになろう。それもまたすでに明らかである。すなわち般若より発展した大乗教理ないしは菩薩行の階位思想その他の諸層を総合し、因行果徳の次第という合理な配列のもとに秩序化して華厳菩薩道として体系化しようというのが、華厳大本集成の意図であったのであり、したがってそれはスペキュレーションとして示したごとく複合的な一定の意図であったと推定しうるであろう。そして華厳大本の経題 Buddhâvataṃsaka が「仏陀にもとづく仏陀への秩序化された菩薩行たる雑華を厳飾（＝実践）する」、ないしは「そういう菩薩行たる雑華をもって仏陀を厳飾する（＝法界ニ入ル）」という意義を有するとすると[25]、この経題はまさしく上来の華厳大本集成の意図に規定されたものであり、むしろ華厳大本集成の意図を暗示してさえいるということになろう。

なお大本中、『十地経』は所説の十地が華厳菩薩行の最高位にあり、菩薩行の秩序化の典型としてその教理説を代表するものであるから、大本集成の意図を勧発せしめた、その典型であったと推測されもしよう。『十地経』はその意味で華厳構想の基本をなし、華厳菩薩道の中心をなすものと考えられるのである。したがって華厳菩薩道を基礎的に研究するには、何よりも『十地経』がその対象とならなければならないと望まれる。

(1) 須佐晋龍「華厳十地品の研究」(『現代仏教』七巻六九頁)、久野芳隆「華厳大本の成立問題」(『宗教研究』七巻二号)、荻原雲来「華厳経題目の研究」(『荻原雲来文集』四八九頁)、亀川教信『縁起の構造』三〇九頁、山田龍城「華厳経類の道」(『大乗仏教成立論序説』二三〇頁)。

(2)(3) 湯次了榮『華厳大系』の「第三章 支那に於ける華厳経の翻訳」(一三―二四頁)は、『探玄記』第二〇巻、『略策』等の記述を引用して詳論する。

(4) 石井教道『華厳教学成立史』五六頁。

(5) 『望月仏教大辞典』四巻三六一四頁。

(6) 単本別行経であるサンスクリット原典 *daśa-bhūmika-sūtra* (近藤本) p.1, l.7でも他化自在天宮会であるのに変りはない。

(7) 亀川教信『華厳学』三九頁。

(8) この品に関しては日野泰道「西蔵訳華厳経の第十一品」(『印度学仏教学研究』三巻一号所収)がある。

(9) しかし第四祖澄観(七三八―八三九)は『大疏』第四(大正三五、五一七上―中)で七説を出し善財童子の修証以下を流通分とした慧遠の説をとっている。

(10) 湯次了榮『華厳大系』一八五頁。

(11) 拙論「華厳思想と法華思想――華厳十地経より見たる法華経の特質――」(中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』所収)参照。

(12) 普賢は後得大悲を、文殊は根本大智を表わし、智悲不二の所を舎那仏と云う。舎那は二聖の総体で果、二聖は舎那の別徳で因であり、総別因果不二を「三聖円融」と云う。

(13) 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』六五頁。

(14) 大本に出る諸菩薩名についてはつぎのごとく考えられる。文殊は信智を示し文殊系諸品《7》ないし《12》は十信を所説内容とする。功徳林は行が功徳の集聚であることを示し功徳林諸品《19》ないし《22》は十行を所説内容とする。金剛幢は十廻向の大悲が菩薩行の徴表であることを示し金剛幢系諸品《23》ないし《25》は十廻向を所説内容とする。金剛蔵は十地が如来の功徳を蔵することを示し金剛蔵系諸品《26》ないし《35》は十地の円満を所説内容とする。ただし《27》以下は実際上、普賢の所説と見るべきである。

(15) 龍山章真『梵文和訳十地経』一〇頁以下。注（1）参照。
(16) 石井教道『華厳教学成立史』一六六頁。
(17) 山田龍城『大乗仏教成立論序説』二四六頁。
(18) 同、二三九頁。
(19) 石井前掲書、一六七頁。
(20) 高峰了洲『華厳思想史』八頁、大正三二、七五頁以下。
(21) 普賢行品については高峰了洲「華厳経に於ける普賢行願品の地位」（『龍谷大学論集』三六六号所収）、如来性起については高崎直道「華厳教学と如来蔵思想」（『華厳思想』所収、二七七頁）がある。
(22) 華厳経類のサンスクリット原典については山田龍城『梵語仏典の諸文献』九〇―九二頁。
(23) 荻原雲来『華厳経題の研究』（『荻原雲来文集』四八三頁）。
(24) *The Gaṇḍa-vyūha-sūtra* by D.T. Suzuki and Idzumi, part Ⅲ, p. 391, *l.* 2. しかし『四十華厳』には「於仏聴聞正法」（大正一〇、七八六中）、『六十華厳』に「聞仏出世歓喜無量」（大正九、七五五下）、『八十華厳』に「於諸仏所聴聞法」（大正一〇、四〇六下）とある。西尾京雄氏はこれを『如来興顕経』を指示するとして、『如来性起経』を華厳「入法界品」より前期の成立と見ている（「仏教経典成立史上における華厳如来性起経について」『大谷大学研究年報』第二輯、一五七頁）。漢訳によるかぎり疑わしい。
(25) 拙論「華厳思想と法華思想――華厳十地経より見たる法華経の特質」（中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』所収）参照。

Ⅲ　十地思想の成立と展開

荒牧　典俊

一　はじめに

「十地思想」研究の課題　もう五、六年も前のことになるが、いつか雑談のついでに本巻編集担当の高崎直道先生に、つぎのような当時の感懐を申し上げたことがある。

インド大乗仏教思想史の展開過程を最初の発生段階から完成段階まで、その中心にある思想運動に即してあとづけようとするならば、十地思想の成立と展開の研究こそが必要そしてもしかするとかつ十分であるのではないでしょうか、いわば大乗仏教思想史の「赤い糸」になっているのが十地思想史ではないでしょうか、と。それを記憶しておられてか、おられなくてか、本稿執筆の御依頼を受けて、そのような感懐にすぎないものを、実際に文献によって論証する努力をいささか重ねてみたのであるが、それはたしかにそうだという確信をいよいよ深めている。といって、いうまでもなく大乗仏教思想史の研究を始めたばかりのわたくしにとって依然、やや少し確からしい感懐であるにとどまるのであって、論証を尽したテーゼであるには程遠い。ともかくここでは、これからのわたくし自身の研究のためのひとつのデッサンとして、

一　大乗仏教運動の発達
二　十地思想の成立から展開へ
三　『十地経』の根本思想

の三項を論述して、もって大乗仏教思想史の中心軸を探索してみたい。

これまでわが国を代表するような仏教学者たちによって研究されてきた十地思想の研究成果の蓄積[1]は、そのような思想史的立場からする総合と批判を可能にしているし、またそれを試みることによっていくつかの新しい知見を提言することもできると考える。具体的には、つぎのような諸点を提言したい。(i) インド仏教思想史において本生・仏伝物語文学運動に淵源して讃菩薩・讃仏文学運動が発達し、広汎な大乗経典文学運動が開花し、さらに瑜伽行者たちによるいわゆる中観・唯識の大乗仏教哲学思想が結実するというように展開していく過程において、十地思想も、『マハーヴァスツ』(*Mahāvastu*) の十地から『大品般若経』の十地へ、さらに『菩薩本業経』の十地、『十地経』の十地へと完成されていき、それが瑜伽行者によって菩薩行として実践化されるというように展開していく（以下においては、それらの十地をそれぞれ、主として山田龍城博士[2]などに倣って「本生十地」「般若十地」「本業十地」「華厳十地」「瑜伽行十地」と略称する)。(ii) そのような十地思想の展開において中心問題であるのは、いかにして「不退転」になるか——すなわちいかにして輪廻転生において無数の菩薩行をなしてきて輪廻的存在に「退転」しなくなるか——であるが、「本生十地」がはじめて十地中の第八地において「不退転」になることをほめうたうようになってから、「般若十地」が『般若経』の根本の宗教体験「無生法忍」によって「不退転」になることをほめうたい、「本業十地」と「華厳十地」が「華厳三昧」とでもいうべきものにおける「無生法忍」によって「不退転」になることをほめうたい、「瑜伽行十地」が瑜伽行実践によって「無生法忍」を体得し直々に「不退転」になる道を求道しはじめる。したがって、(iii) そのような「不退転」思想の展開においても、はじめに讃菩薩文学をほめうたい聴聞して「聴聞効果」(śravaṇaphala) によって「不退転」になったような心を体験するところから、つづいて大乗経典をほめうたい聴聞して「聴聞効果」によって三昧に入り「不退転」を体験するようになり、さらに瑜伽行実践によって直々にいまここの自己の存在において「不退転」を体験するようになるという大乗的宗教体験そのものの展開が確認されるであろう。われわれの世代

に残された一つの課題は、このようにでもあれ他ようにでもあれ、ともかく大乗仏教思想の哲学的真理を、それを生み出した宗教体験に即して解明していくというところにあるであろう。

二　大乗仏教運動の発達

仏教の発展と変容　アショーカ王時代に在家仏教が急速に発展しはじめる頃までに、原始仏教思想は、つぎのように展開してきている。

インド古代祭儀文化は、いよいよ堕落の度を深めて無意味化し虚無化し、いかに祭儀行為をなそうともすべて「業」であって、「業」によってはこの世に再死して来世へと再生し「輪廻」しつづけていくという輪廻業のニヒリズムがはびこってくるが[3]、そのような古代末期のニヒリズム的歴史情況にせまられて、幾多の苦行者群が全インド的に簇出し、かれらの苦行主義を宗教改革して仏陀の宗教が展開しはじめる。仏陀の宗教の根本思想は、輪廻業のニヒリズムを逃避しようとして苦行主義に趨るのではなく、輪廻業のニヒリズムの自覚を深めながら禅定に入り、禅定に入ってはさとりの智慧によって輪廻業の根拠を究明し、かくして最深層の根拠を究明したときに最深層の根拠が消滅してしまい――ヘーゲルの Zum Grunde gehen!――解脱の自由を体得する、といういわば実存的思惟の道を教える[4]。その後の仏教教団の発達は、かく輪廻業のニヒリズムを克服するべく実存的思惟を実践する人びとがどんどん増大し、インド全体が仏教化するまでに至ることを示す。ともあれインド各地の人びとの間に輪廻業の洪水に押し流されているというニヒリズムの自覚が深まっていて、それを克服するべく実存的思惟を実践する出家仏教者たちも増大していた

し、かれらに帰依する在家仏教者たちも増大していたと考えてよい。しかしやがて漸々に、このように輪廻業の洪水の外に出家して実存的思惟を実践するのみならず、かえって輪廻業の洪水の内に仏塔などを建立し礼拝儀礼などを行なう新しい宗教活動がさかんになってくる。そこにおいて仏伝・本生物語文学などなどが発達しはじめる。いうまでもなくこの新しい文学運動が大乗経典文学を開花させるであろう。しからばいかにしてか。

仏塔崇拝の興隆　おそらく紀元前二五九年頃のアショーカ王の仏教帰依とそれにつづくかなりに強引な仏教政策の遂行を機縁にしてであろう、あたかもかぎりなく広大な輪廻業の洪水の海の中に一つ二つと島々が存在するようになっていくかのごとくに、釈尊にゆかりの巡礼地や仏舎利の伝播した土地などに仏塔を中心とする聖なる場所が建立されるようになる。アショーカ王を頂点とする在家信者たち――とくに古代都市に住むようになった王侯・貴族・商工業者たち――の宗教心がたんなる帰依者・供養者にとどまらずして仏教活動に参与することを求めるようになったからでもあり、また出家の仏教者たちの間にも在家者とともに仏教活動をすることを肯定しそこに新しい仏教の可能性を見出す人びとが出てきたからでもあろう。仏塔を中心とする聖なる場所に出家であれ在家であれ仏教者たちが、とくに布薩会の日などに共住し、礼拝供養し修行実践しさらには経典読誦し本生・仏伝物語などを物語るようになる。アショーカ碑文において、そのように出家・在家の仏教者たちが布薩会の日々に修行生活を共にすることが勅命されていると考えられる[5]し、『古経集』(*Suttanipāta*) の三七六偈から四〇四偈の「ダンミカ優婆塞経」(Dhammikasutta) はたとえばバールフト (Bhārhut) 仏塔のようなところで行なわれる布薩会の戒律行を制定していると考えられる[6]。わたくしには、いまかれら出家・在家者たちの布薩会などの修行生活を詳細に復元するだけの余裕がないが、かれらが布薩会の日などに仏塔を中心とする聖なる場所に集まってきて三帰依などによって礼拝供養し五戒・八斎戒などを受戒

し持戒し修行実践し六随念・十随念などによって三昧を体得するなどのほかに、とくにおそらく夜に本生・仏伝物語などを説法し聴法していたことに論及しておきたい。すなわちかように仏塔を中心とする聖なる場所において修行実践しつつ、本生・仏伝物語などを説法し聴法することが、どのような宗教体験をもたらすかを考察しておきたい。

物語文学の源流と本質　はじめに考察しておかなくてはならないことは、このような物語文学の伝統の源流と本質である。

インド古代祭儀文化がまったく具象的な神像や神殿などを崇拝対象にすることなく、ただただ祭儀の行作次第の一いちに唱えられる祭詞およびクライマックスにうたわれる讃歌などの言葉の霊力をこそ中心とするところからはじめて、大小さまざまの祭儀・呪法などにおいてバラッド風の宗教詩がうたわれ、王統譜・英雄伝説などから散文・韻文を交えた物語文学（ākhyāna）などが物語られるようになり、さらにはかくして始まった物語文学の伝統が一方でいわゆる二大叙事詩へと展開し、他方では出家苦行者たちに固有な宗教文学（ascetic poetry）やおそらく在家者たちに説かれたであろう説話文学を発達させるに至るのも、すべて言葉の霊力を根本にしてであるが、そのような言葉の霊力がいかなる本質をもつかを問い、きわめて深い哲学的理解に達しているのは、H. Lüders, P. Thieme などのヴェーダ学者たち[7]である。わたくし自身の理解によって補足して約言するならば、かれらの所論、つぎのようにでも言えるか。かように祭詞を唱え讃歌をうたい、また種々の物語文学を物語るところには神々や古聖王やさまざまなヒーローたちがいまここに現前してくる場が成立する。そしてうたい、あるいは物語りつつある人びとも聴聞しつつある人びともいわばエクスタシーにひき入れられつつ神々やヒーローたちと同じ場に参与するようになる。したがってここに神々やヒーローたちとそこなる人びととの間のある種の「共同体」が出現する。とここまではむしろわたくし自身の

理解によるが、かように神々やヒーローたちが現前し、人びとがエクスタシーにひき入れられるということの根本には、現に言われつつある言葉の霊力によって神々やヒーローたちを現前させ、かつ人びとを実存させつつコスモスの根本真理（ṛta もしくは satya）が現成するということがある。神々のコスモス創造を讃美しヒーローたちのヒロイックな行為を物語るところにコスモスの根本真理が現成してきて、説者も聴者も実存にひき入れられつつその根本真理に参与する。そうしてそのような根本真理の現成によって説者も聴者もいわゆる「聴聞効果」（śravaṇaphala）を体得する。すなわちさまざまな意味の豊饒性を得、あるいはさまざまに清浄になり、あるいはさまざまな宗教的境地に入る。古来の言葉の霊力の本質は、かように神々やヒーローたちとの「共同体」を出現させつつ根本真理が現成してきて、説者・聴者にさまざまな「聴聞効果」を体得させることにある。いささか傍論に及んだが、わたくしは、言葉の霊力がここに略説したような「共同体的真理」を現成させ「聴聞効果」を体得させることを考えておいてはじめて、仏教において本生・仏伝物語文学が漸次に大乗経典文学へと展開していくことを解明することができるであろうと思う。

物語文学の仏教的展開　それでは古来の物語文学の伝統は、仏教においてどのように展開していくか。

さきに仏教者たちが出家・在家を問わず仏塔を中心とする聖なる場所に共住して、さまざまな礼拝儀礼などを発達させつつあったことに言及しておいたが、かく仏塔という具象的な礼拝対象を中心にさまざまな礼拝儀礼などが実践される場所において物語文学の伝統を承けた本生物語が物語られ仏伝物語が完成されていくことよって、この古来の文学的伝統は、あらたに二つのきわめて重要な方向へと展開しはじめる。一は、仏塔という具象的な礼拝対象を中心にもったからにちがいない、輪廻の洪水の中からこの聖なる場所を聖別する周辺の門（toraṇa）・玉垣（vedikā）などの、いわば聖なる場所の水際に、さまざま象徴図や本生・仏伝物語図などが発達しはじめる。インドにおけるほとんど最

初の具象芸術の成立として重要であり、またその後の本生・仏伝文学の展開にも深く関係するであろうが、いまはこれを論ずる場所ではない。つぎに二は、かく中心に仏塔が存在し周辺にさまざまな象徴図や本生・仏伝図などが存在している、したがってそれらの象徴作用によってある程度に根本の共同体的真理が現成してきている聖なる場所において、さらに言葉によって本生・仏伝物語などが物語られる。とすれば仏や本生物語のヒーローたちに象徴される根本の共同体的真理はいよいよ強く現成してくるであろう。仏教者たちは、いよいよ深い「聴聞効果」を体得するであろう。そしてかく彫刻されて同時に存在するようになっている本生・仏伝物語などを一いち物語として物語るよりは、それらを集大成して、そこなる多数の菩薩や仏についてつぎつぎに讃菩薩し讃仏することによって、さらに強く根本の共同体的真理を現成させ、さらに深く「聴聞効果」を体得することを期するようになり、ついには多数の菩薩や仏の根本にある共同体的真理そのものを礼讃しつづけていって、直々にいまここに共同体的真理そのものを現成させ究極の「聴聞効果」を体得しようとするに至る。ここに大乗経典の根本真理「空性」「法界」なども、その根本の宗教体験「無生法忍」なども成立する。大乗経典とは、このようなしかたで「聴聞効果」によって「無生法忍」[8]を体得させるための文学であるといえるであろう。

かくして本稿の次下の課題は、この第二の方向の展開を具体例によって例証するために、つぎの諸段階を論ずることである。(i) 讃菩薩・讃仏文学の段階において「本生十地」思想がはじめて体系化され、菩薩道の第八地において「不退転」になりつづいて仏になることをほめうたうようになる。(ii) つぎに般若経典が発達していく段階において「般若十地」思想があらためて構成され、やはり第八地において般若経的な「無生法忍」を体得して「不退転」になることをほめうたうようになる。(iii) さらに華厳経典が発達しはじめる段階において『菩薩本業経』が菩薩十地行そ

のものを主題として「本業十地」思想を確立し、無限に広大な華厳的世界を実現していって第六地において「無生法忍」を体得し第七地において「不退転」になって法王になることをほめうたうようになり、やがて「華厳十地」思想へと完成されていく。このようにいかにして「不退転」になるかを中心に展開する十地思想の諸段階を、以下、できるだけ簡単に論ずる。

三　本生十地思想

『マハーヴァスツ』とその十地思想　おそらくはマトゥラーの地を本拠とするであろう「中インドなる聖大衆部所属の出世間論派の伝承による律蔵の中の偉大なる出来事」(āryamahāsāṃghikānāṃ lokottaravādināṃ madhyadeśikānāṃ pāṭhena vinayapiṭakasya mahāvastuye) と自称する『マハーヴァスツ』[9]は、その名のとおり仏伝文学であるが、その仏伝の可能なかぎりの場面場面に因縁となる本生物語・譬喩物語などを編入していて「宛然本生経類集成文芸の感じがする」[10]ほどになっている。元来、誕生・出家・降魔成道などのエピソード別に小経典から発達してきた仏伝材料が集成され仏伝物語が完成されていく過程において、かかるしかたで本生・譬喩物語などもあわせて集成されつつある。しかし『マハーヴァスツ』は、ただかく仏伝物語を完成していって、その一いちの場面の因縁として本生・譬喩物語などを集成していくにとどまらず、そのような集成過程につづいて発達してくるであろう原初的な讃菩薩・讃仏文学をも集成している。現在世の仏伝物語が過去世の菩薩の本生物語と連続するようになるところから、讃菩薩・讃仏文学が無限の過去よりの輪廻転生においていくつもの超自然的出来事にめぐり会い無数の菩薩行を積み無量の福徳を集

めているからこそ釈迦仏が出現したのだと讃嘆し、その釈迦仏はかくかくしかじかに偉大だと讃嘆するようになっていく。たしかに本生・仏伝物語などの集成を前提にしているが、しかし語句のリフレイン、主題の反復などなどによって讃嘆しつづけていって、より深い「聴聞効果」を体得しようとするのであり、新しいジャンルの文学である。新しい宗教体験をもたらすものであるにちがいない。そこからこそ大乗仏教運動が展開してくるであろう。

さて『マハーヴァスツ』第一巻の主要部分をなす「本生十地」思想は、

(一) 登位し難い（難登 durāroha）
(二) 自我意識を抑制した（結慢 baddhamāna）
(三) 花々で飾られた（百花荘厳 puṣpamaṇḍitā）
(四) うつくしく輝く（明輝 rucirā）
(五) 広い心のある（広心 cittavistarā）
(六) りっぱな姿をした（妙相具足 rūpavatī）
(七) 征服し難い（難勝 durjayā）
(八) 王家に生まれるべき命をうけた（生誕因縁 janmanideśa）
(九) 皇太子になった（王子位 yauvanājya）
(十) 灌頂をうける（灌頂位 abhiṣeka）

というように名づけられた十位の段階構造によって、それぞれ個別に発達してきたであろう讃菩薩・讃仏文学を集成している[11]、あるいはそれにあうように讃菩薩・讃仏文学を補作している。これら十地の名称が各地に集成された讃菩薩・讃仏文学の内容にどのように対応しているか、必ずしも明らかでないが、しかしこの「本生十地」思想は、もと

よりただたんなる讃菩薩・讃仏文学の集成であるのではなく、初地から二地へ、二地から三地へ……と漸次に向上してゆく枠組構造によって、誓願を表白し発菩提心する（初地）、多種の求道心をもつ（二地）、身命を捨てて聞法する（三地。なお四地についてはテクストの混乱があって八地の叙述が入っていると思われるので、ここに列挙しない。以下もとくに断らないかぎり同様）、諸仏に礼拝供養する（五地）、仏国土（に生まれる?）（六地）、一切衆生に安らぎを与え本生菩薩としての徳を完成する（七地）、かくしていよいよ不退転菩薩になり（八地・九地）、釈迦仏として降誕し仏徳を円満にする（十地）ことを順次に上へ上へと讃菩薩し讃仏している、しかもおそらくかく讃菩薩し讃仏しつづけていって全体としてもまとまった宗教体験をもたらすように構想されている。それでは、この「本生十地」思想は、どのような宗教体験をもたらすか。

本生十地思想の枠組　まず第一に、この「本生十地」思想は漸次に向上していく枠組構造をもつ。初地において喜捨し慈悲深く倦み疲れず自我心なく、ないし忍耐強い（*Mv* i, 78.15）ところからはじめて、二地において生々流転する存在を厭悪し（*Mv* i, 85.1）、三地において身命を捨てても衆生を安楽にしようとの深層の持続心（sandhicitta）[12]があり（*Mv* i, 91.5）、五地において衆生の生々流転を見て不安になり歓喜しない深層の持続心があり（*Mv* i, 110.17. 六地については写本が欠落しているが、しかし同様に深層の持続心が説かれていたことは推定できる。cf. *Mv* i, 121.5）、七地において自己を練磨しようとの深層の持続心がある（*Mv* i, 127.15）、かくして大悲と一つになった心があって八地へと進みゆく（*Mv* i, 136.1）というように各地へと進みゆくときの心が規定されている。さらに下地から上地へと向上するに際して、どのようにして退転するかが詳細に論述されている。初地については一条、二条、三条、六条の条件が挙げられ（*Mv* i, 79.9）、二地には二八条（*Mv* i, 89.10）、三地には一四条（*Mv* i, 96.3）、四地には七条（*Mv* i, 110.5. この箇所に

だけ例外的に四地本来の叙述が残されている)、五地には四条 (*Mv* i, 120.7)、六地には二条 (*Mv* i, 170.3) の条件が挙げられて、どのように上地を前にして退転して輪廻的存在にとどまるかが説かれる。たとえば六地の二条だけを例示すれば、(i) 最高位の禅定である「想受滅定」を羨望することと、(ii) 正等覚仏が「われこそは偉大なるアートマンである」と宣言するにもかかわらず〔他の〕神格に礼拝して傾聴することとの二条によって退転して七地に進まないという。しかしいまや七地に進んで菩薩行を完成するとき、八地にあって不退転になり純一なる善行をなし甚深の禅定を体得する(*Mv* i, 102.7; *Mv* i, 105.17) などなど。このように漸次に向上してゆく枠組構造は、まさしく八地において不退転になるように向上していくのであり、不退転ということをこそ目標とする。

「八地」の意味　それでは、このような枠組構造によって各地の菩薩行を讃嘆していくとき、それらの菩薩行の讃嘆は、どのように向上していくか、とくに八地・九地において不退転になることを讃嘆するとは、いかなることか。さきに言及したように初地において誓願を表白し発菩提心すること、二地において多種の求道心をもつこと、三地において身命を捨てて聞法すること、五地において諸仏に礼拝供養すること、六地において仏国土（に生まれること)、七地において一切衆生に安らぎを与え本生菩薩としての徳を完成すること、そして八地・九地において不退転であること、十地において釈迦仏として降誕し仏徳を円満にすることを讃嘆していくのであるが、かく各地における諸菩薩行を讃嘆し、とくに八地・九地において不退転であることを讃嘆していくところには、上地へと向上していくにつれて諸仏がいよいよ近くにリアルに現前してくることを讃嘆していき、したがって「聴聞効果」によって説者・聞者にも諸仏がいよいよ近くにリアルに現前してくるという基本構造があると考えられる。最初には誓願し発心することによって諸仏がはるか未来からして現前するようになり、つづいて多種の求道心によってさらに諸仏に近づこうとし、

身命を捨てても諸仏の教えを聞法し、諸仏のいますところで礼拝供養し、諸仏の国土に生まれるというように諸仏がいよいよ近くにリアルに現前するようになり、かくして七地において本生菩薩としての徳を完成したうえで、おそらく八地の本来の叙述においては不退転になった菩薩が出家して如来直々の実践的指導を受け、如来の説法会に参与する (cf. *Mv* i, 104.8)、もしくは転輪王となる (cf. *Mv* i, 107.9) ことを讃嘆する。かように諸仏もしくは如来がいよいよ近く現前し諸仏もしくは如来の存在にいよいよ近づくことを讃嘆するが、しかしここで問題になることは、現行本の八地・九地においては釈迦仏となるべき菩薩が七地までに諸仏のもとで善根を種えてきたところの諸仏の名号が列挙されていて、しかも諸仏の名号の列挙だけしかないことである。[13] このような諸仏の名号の列挙をいかに解釈すべきか。八地には本来不退転菩薩の讃嘆があったにしても、九地には諸仏の名号の列挙のみがあったと考えるべきである。その九地にあった諸仏名号の列挙が八地にまで拡張されたのであろう。何故か。わたくしは、ひとまずつぎのように考えたい。かく讃菩薩してきて諸仏がいよいよ近く現前することを讃嘆してきたきわみにおいて諸仏の名号を称名しつづけていくとき、「聴聞効果」もきわまって何らかの決定的な宗教体験を体験するというようなことがあったのではないか。すなわち八地において菩薩が不退転であることを讃嘆していくとき、讃嘆者も「聴聞効果」によって何らか不退転になっていたであろうが、さらにつづけて諸仏の名号を称名しつづけていくとき、その不退転がきわまって不退転に決定する——たとえば諸仏にまみえる三昧のエクスタシーに入る——というようなことがあったのではないか。かくしてこそ、つぎには十地において釈迦仏の降誕を讃仏し諸仏の妙徳を讃仏しつづけて、いよいよ深い宗教体験を体験し、いよいよリアルに諸仏を現前させる真理を体得するであろう。

かく「本生十地」の讃菩薩文学が不退転菩薩を讃嘆していって、何らか不退転になり三昧のエクスタシーのような宗教体験を体験し、何らか根本の共同体的真理を体得すると考えるときはじめて、ここから『般若経』などの大乗経

典が発達し、したがって「般若十地」思想、「本業十地」思想などが展開していくことをも説明しうるであろう。以下、できるだけ簡単にそのような大乗的展開をあとづけてみたい。

四　般若十地思想

大乗経典文学と『般若経』　さて本生・仏伝物語文学を物語ることによって本生菩薩・釈迦菩薩などのヒーローたちと共同体的存在になるという「聴聞効果」が、さらに讃菩薩・讃仏文学を礼讃して三昧のエクスタシーにおいて諸仏に見え「不退転」を体得するところまで深まっていくのだとすれば、そこから大乗経典文学が展開していくのは、いかにしてか。これより以後、大乗経典文学が一挙に開花し、広汎かつ長時にわたって発展していくのは、いかにしてか。いうまでもなくこのように大乗経典文学の起源問題を問うためには、とくに『八千頌般若経』の成立過程論[14]という難問を解決しておかなくてはならぬ。いま、その難問を専論する暇はないが、ここではごく簡単にわたくしとしてのいちおうの仮説だけを述べ、そのような『般若経』の根本思想にもとづいてこそ「般若十地」思想が成立することを論じておきたいと思う。

『八千頌般若経』の成立過程　わたくしは、『八千頌般若経』の成立過程を、つぎのように考えておく。上述したように讃菩薩・讃仏しつづけて三昧のエクスタシーにおいて諸仏に見え「不退転」を体得するという宗教体験が体験されるようになっている。しかるにいまや『六度集経』第八一話（大正三、四三上―下）と最古の『八千頌』および

『二万五千頌』との両『般若経』の末尾に伝えられる「常悲」もしくは「常啼菩薩」の説話に見られるように、「仏入滅してはなはだ久しく」「仏無き」時世にどうかして諸仏に直々に見えたい、否それのみならず仏そのひとにもなりたい、いかにすれば仏になれるか、との願求がいよいよやみがたくつのってきている、そこからかの説話において常啼菩薩がそうしたように一切の所有を放捨しあれこれの「念」を放捨しきっていって、ついにみずからの深層なる身体存在をも放捨してしまったところで「悉見十方諸仏三昧」に入る、さらに求法しつづけて般若波羅蜜の不生不滅の真理——すなわち「(無数の衆生が修行して仏になるにもかかわらず、いかなる仏的存在も)不生であり(いかなる衆生的存在も)不滅である、不去であり不来である」云々と説法されつづける真理——を聞法したところで「六万の三昧門」にきわまる、かくしてここにおそらくやがて「無生法忍」とよばれることになる宗教体験を体験して「真に不退転」になる、そのとき「しかじかの名号の仏になるであろう」との告知＝授記、を受ける——というような新しい宗教体験が展開しはじめてくる。この仏滅後久しくとも説法会において修行して三昧に入りつつ般若波羅蜜なる根源の(共同体的)真理を説法し聞法しつづけていくならば、いまここに諸仏が現前してきてより深い「不退転」にきわまり「仏になる」ことが証明される、という新しい宗教体験をさらに展開させるべく『八千頌般若経』が発達していく。おそらく『道行般若』「泥犁品第五」(『小品般若』「泥犁品第八」、梵本『八千頌般若』第七 Niraya)からはじまる一連の般若波羅蜜の説法を承けて、『道行般若』「持品第八」(『小品般若』「不可思議品第十」、梵本『八千頌般若』第十 Dhāraṇaguṇaparikīrtana)において、

この般若波羅蜜が耳に聞こえてくるような人びとがあるならば、その人びとは過去の諸仏が在世していますあった人びとである。……この般若波羅蜜をいまここの現在世において聴聞し理解し記憶し言葉でいい読誦し如実なるがままであるように学道し実践する人びとがあるならば、その人びとは〔過去世において〕諸仏に礼拝供

養してきた人びとである。……〔すればこそ〕このように甚深の般若波羅蜜が説法されているときにも、疑惑しないし困惑しないし非難しないし恐怖しない。……この甚深の般若波羅蜜に信心をもつひとがあるならば、そのひとが〔自分は〕不退転〔なる菩薩〕であると念じつづけるようにしてやるがよい。……そのような菩薩は久しからずして「仏になるであろう」との告知を受けるであろう。……

というようなところから発達しはじめるのではないか。わたくしはいまだ『八千頌般若経』を新古層に分析する研究を完了したわけではないが、ここから発達しはじめて、あるいは般若波羅蜜とは何かを讃嘆しつづけ、「般若波羅蜜によって衆生の心が無来であり無去であり無住であることを知る」(『道行般若』「照明品第十」、『小品般若』「小如品第十二」)とか「般若波羅蜜を説くことは如来を如来たらしめる真如にしたがっていることである」(『道行般若』「本無品第十四」、『小品般若』「大如品第十五」)とか「般若波羅蜜において菩薩の心は真如と不一不異である」(『道行般若』「恒竭優婆夷品第十六」、『小品般若』「恒伽提婆品第十八」)とかと説き、あるいは不退転の菩薩とはどのようであるかを讃嘆しつづけて、「同一の真如、同一の法性を体得したひとである」とか「無生法忍[15]を得ているから如来の説法に疑惑したり懐疑したりしない」(『道行般若』「阿惟越致品第十五」、『小品般若』「阿惟越致相品第十六」)とか「無生法忍を体得しかくかくの名の如来となるであろうとの告知を受ける」(『道行般若』「恒竭優婆夷品第十六」、『小品般若』「恒伽提婆品第十八」)とかと説いていくであろう。このように般若波羅蜜が発達していって「菩薩の心即真如」という究極の真理にきわまるようになり、不退転が深められていって「無生法忍」とか「授記」とかの究極の宗教体験が実現されるようになったところで、『八千頌般若経』冒頭の「道行品」もしくは「初品」[16]が、これまでの般若波羅蜜の哲学的発達と不退転の宗教体験の深まりを集大成するような般若波羅蜜論を総説し、つづいて「難問品」もしくは「釈提桓因品第二」から「偏袒拘舎羅勧助品」もしくは「廻向品第七」において般若波羅蜜の偉大なる功徳を礼讃することになる、というよう

に発達していくのではないか。わたくしには『八千頌般若経』「道行品」もしくは「初品」は、般若波羅蜜発達の原点であるよりは、むしろひとつの総合・完成であるように考えられる。

『八千頌』から『二万五千頌』へ　いま、以上の『八千頌般若経』の発達を通して、般若波羅蜜の不生不滅の真理――菩薩心即法性真如――を讃嘆しつづけていくとき、諸仏に見える三昧にきわまり「無生法忍」を体得し不退転になり仏になるであろうとの告知を受けるという新しい宗教体験が成立した、そしてそれが『八千頌般若』「初品」に総合された、とするとき、以後ここから般若波羅蜜の不生不滅の真理をいよいよ反復して長大に讃嘆しつづけ、いよいよ深く「無生法忍」を体得するようになるであろう。そしてとくに『八千頌般若』「初品」を拡大展開させて『二万五千頌般若』が成立するであろう。ここでは『八千頌般若』から『二万五千頌般若』への拡大展開過程を詳論する暇もないが、しかしまさしくこの過程においてこそ、旧来の「本生十地」によって不退転になるという十地思想が根本的に換骨奪胎されて、「般若十地」によって「無生法忍」を体得し不退転になるという十地思想へと発達することを約言せねばならぬ。

ここに『八千頌般若』「初品」の末尾に近く、つぎの一段がある。般若波羅蜜とは、菩薩心即法性である、認識しない執著しない構想しない、じきにま近に一切知者になるであろう……とおそらく三昧に入った心において思惟しながら讃嘆してきて、かくして菩薩は鎧・兜で身を固め大いなる乗(くるま)に乗って出発することとなるが、それでは、

何によって〔菩薩摩訶薩は〕大いなる乗(くるま)に乗って出発するのであるか、その大いなる乗(くるま)とは何であるか……

を問う。いま『八千頌般若』「初品」の一つひとつの文句を順次に、おそらく数倍以上の長広舌に拡大しながら、いかなる存在をも「認識しない」「不生である」「空である」……と讃嘆してきた『二万五千頌般若』は、まさしくここ

において、あらたに「般若十地」思想を展開するに格好の場所を見出したかのごとくである。上引『八千頌般若』の問が、つぎのように拡大されている（『放光般若』「治地品第二十一」、『摩訶般若』「発趣品第二十」、『二万五千頌般若』梵本二一四頁六行以下）。

須菩提が、何によって菩薩摩訶薩は大いなる乗（くるま）に乗って出発するのであるかと問うたこと、そのことについていうならば、……ここにおいて菩薩摩訶薩は、六波羅蜜について修行しながら〔十地を〕地から地へと向上してゆく。……それではどのように菩薩摩訶薩は地から地へと向上しゆくか。いかなる存在も、来ることなく去ることなく、向上しゆくことなく向上しきたることもない。……〔地から地へとつぎつぎに〕地をりっぱに完成させていくのではあるが、〔意識の思考によってそれぞれの〕地を〔それぞれの地として〕考察することはない。〔それでは〕菩薩摩訶薩が地をりっぱに完成させていくとは、どのようにしてであるか。

とこのように問いなおしてから「般若十地」思想を展開していく。以下の「般若十地」思想は、初地をりっぱに完成させる一〇種の菩薩行、二地について八種の菩薩行、三地について五種の菩薩行、四地について一〇種の菩薩行、五地について一二種の菩薩行、六地について六種の菩薩行、七地について二〇種と二〇種の菩薩行、八地について四種と四種の菩薩行、九地について一二種の菩薩行、「十地にあるときまさしく如来そのひとである」ことを列挙してそれぞれの菩薩行を簡単に解説するという構成をもつ。このきわめて単純な十地思想は、それぞれの地に名称も与えられていない[17]し、この経典の主要テーマの一として展開されているのでもない、あくまでも『八千頌般若』から『二万五千頌般若』への増広過程における、いわば偶然的かつ副次的な展開であるといわねばならぬ。

「般若十地」の菩薩行　しかし十地各地の諸菩薩行を考察してみるに、一方では、「本生十地」以来の本生物語的諸

菩薩行の伝統を承けて、それらが般若波羅蜜の不可得空にもとづいてこそ本来の諸菩薩行であることを讃嘆している。たとえば初地の諸菩薩行について、

(1) 求道心をりっぱに完成させるとは、認識しないというあり方によってである。…… (4) 喜捨をりっぱに完成させるとは、布施する人をも布施される物をも布施を受ける人をも認識しないことによってである。…… (10) 真実なる言葉を語ることをりっぱに完成させるとは、言葉なるものを認識しないことによってである。

といい、二地については「戒律行が清浄であること」など、三地については「多聞なるを求めて厭きない」ことなどを讃嘆する。それに対し他方ではとくに七地について二〇種と二〇種あわせて四〇種もの諸菩薩行を列挙して、

(1) 自我が存在するという執著をつくってはならない、(2) 衆生が存在する、生命ある者が存在するという執著をつくってはならない、…… (6) 個々の対象存在が存在するという概念構想を生じてはならない、…… (13) 三〔種の輪廻的世〕界の諸存在を実体視してはならない、…… (18) 空性をめぐって対論・抗争してはならない……

と讃嘆しつづけ、さらに、

(1) ……空性を円満にする、…… (2) 個々の対象存在なきことを直証する、(3) 願求することなき智がある、…… (8) 真実なる理を体得する（とは、いかなる存在をも体得しないことである）、(9) 無生法忍がある（とは、あらゆる存在が不生であり不滅であり不作であることに思惟を集中することである）、…… (18) 無礙自在な智がある、……。

と讃嘆しつづけ、『八千頌般若』に由来する「無生法忍」を体得し、おそらくここで「不退転」になろうとする。しかもこの「無生法忍」の宗教体験が、八地において、

(1) …… あらゆる衆生の上下さまざまな機根を〔どのように〕完成させる〔か〕を般若の智慧によって知る、

(2)……仏国土を清浄にする（とは、あらゆる衆生の心を清浄にすることである）、(3)……幻のごとく〔に見る〕三昧に住する（とき、あらゆるはたらきをなしながら、しかも心は動かない）、(4)……つねに衆生の善根が完成するように意図して身体存在をとる。……

ように、つづいて九地において、

……(3)あらゆる衆生の音声を知る……弁説を円満に成就する、(4)母胎に生まれ……(5)家系を完成し……(9)降誕を完成させ……(10)出家を完成させ……(11)菩提樹の荘厳を完成させ……(12)あらゆる功徳を円満にすることを完成させる……

ように、かくして十地において、

如来そのひとである……

ように、というところまで深められていく。

たしかに『二万五千頌般若』においては副次的な位置にあるにとどまるが、しかし十地思想そのものの展開史からみるとき、この「般若十地」思想こそが、それ以前の讃菩薩・讃仏文学の「本生十地」思想を継承しながら十地思想を新たに発達してきた『般若経』の「無生法忍」の宗教体験によって大乗化し、それより以後まさしく十地思想を主題とする大乗経典――『菩薩本業経』から『十地経』など――が展開していくための道を開いた、といわねばならぬ。しからば『八千頌般若』が『二万五千頌般若』へと増広されて、おそらくそれを契機に大乗諸経典が陸続創作されることになる興隆期に、これらいわゆる華厳系統の十地思想はどのように展開するか。

五　本業十地思想

「原始華厳経」の成立　わたくしは、ここでもまた、いわゆる『華厳大本』に集大成される以前のいわば「原始華厳経」の成立・発達過程を問題にして、何らかの基本的理解に到達することが必要である。それは、もとより本巻の他の章において論述されるであろうし、またすでに坂本幸男博士に「華厳経と菩薩本業経との関係」についての基礎的研究があって（同博士『華厳教学の研究』一九五六年所収）、当面問題になる『菩薩本業経』については信頼すべき成果が提示されている。わたくしとしては、それらの諸研究に依拠しながら関連諸経典を研究したうえで、つぎのような仮説を提言することが許されるであろう。

第一、おそらく『般若経』がどんどん発達しつつある時期に（場所を異にしてではなかろうか）、これより以後『華厳大本』へと発達していくこととなる「原始華厳経」が、まず支婁迦讖訳『兜沙経』（すなわち『菩薩本業経』「序品」）として成立する。ここには十方の無数の仏国土に諸菩薩とともにいます諸仏を化身として、いまここに十方の仏国土より来至した文珠師利菩薩などとともに釈迦牟尼仏がいますことを三昧において照見するという華厳経の根本の宗教体験が讃嘆されている。

第二にここに十方の仏国土よりの十の諸菩薩たちの「十住十行十廻向十蔵十地十願十定十通十頂」を現出すると説かれることがきっかけになるのであろう、聶道真訳『菩薩求仏本業経』（すなわち『菩薩本業経』「願行品」）として伝訳された讃菩薩文学が創作され（あるいは別行していたものが編入されたのかもしれぬ）、また竺法護訳『菩薩十住行道品』

（すなわち『菩薩本業経』「十地品」）として伝訳される「本業十地」文学が創作されて、ここにこれら三品よりなる支謙訳『菩薩本業経』が成立する。この『菩薩本業経』は「原始華厳経」よりの発達の第一段階である。

第三、この『菩薩本業経』が直接的には『華厳大本』の(3)「如来名号品」、(5)「如来光明覚品」、(7)「浄行品」、(9)「仏昇須弥頂品」、(10)「菩薩雲集妙勝殿上説偈品」、(11)「菩薩十住品」へと発達していくことは、すでに坂本博士によって論証されている。これが、発達の第二段階であるであろう。以後もこの『菩薩本業経』と何らかの関係をもちながら発達に発達を重ねていくであろう。

『兜沙経』の構造　それではかく成立し発達しはじめる華厳経の根本思想は何であり、それがどのように本題の「本業十地」思想と関係するか。古訳『兜沙経』ははなはだ難解であるが、諸漢訳と比較しながら読解してみるに（チベット訳はおそらく唐訳『八十華厳』にもとづく転訳であり独立の価値をもたない[18]）、つぎのような構造をもつ。要点だけをパラフレーズすると、

一切諸仏の威神力なるものは、過去・未来・現在にわたって同様であるのであるが、釈迦仏がマガダ国のダルマ阿蘭若の菩薩道場において仏となったときも、光明が輝きわたり、自然に巨大なダイアモンドの蓮華の師子座が出現した。……　無数の諸仏・仏法・衆生・仏国土を照明した。それぞれの仏国土から無限に多数の諸菩薩が来集してきた。かれら諸菩薩が、つぎのように思惟した「世尊があわれみを垂れたまい、われわれが願望するごとく、仏国土・仏の住処・仏国土の荘厳などを現出したまうように、われわれに諸菩薩の十住・十行・十廻向などを現出したまうように、われわれのもとに菩薩が飛来するときに仏名を現出したまうように」と。仏は諸菩薩の願望を知って威神力を現出した――十方の無限の彼方の金色仏国土など十の仏国土より文珠菩薩などの十の諸菩薩が

飛来して仏に礼拝し蓮華座に坐した。ときに文珠菩薩が語りかける「諸菩薩の大会よ、ああ、希有なるかな、仏国土は不可思議だ、仏の住処・仏国土の荘厳などは不可思議だ、何故なら十方の諸仏は衆生たちの願望が多種多様であることを知って、それぞれにふさわしいように説法し教化する。というのは、この娑婆世界において種々なる衆生がいる。種々なる身体をもち……種々なる機根をもち……種々に仏の音声を聞く。したがってこの世界において仏はさまざまに呼ばれる。悉達・釈迦牟尼・盧舎那など。十方の無数の仏国土においても、十億万の仏の名号があり、過去世に菩薩であったときも、さまざまに呼ばれた」と。そのとき仏は足下より光明を放って、みずからの世界をくまなく照明する。十方の十億の仏国土にある十億の閻浮提、十億の大海、十億の須弥山……乃至十億の色究竟天を照明する。そこに十億の仏の分身がいまし、それぞれ諸菩薩とともに坐しています。かれらすべてが、十方の十の仏国土よりここに来ています文珠菩薩などの十の諸菩薩を見ている。その十の仏国土には十の不動智仏などの諸仏がいます。

華厳経の原宗教体験　以上のような主旨の小経、その構成が必ずしも明確でないところもあるが、ひとまずつぎのように確認しておく。いまここの釈迦牟尼仏の菩提道場に来ています諸菩薩が「われわれが願望するごとくに仏国土などを現出したまうように云々」と思惟する、それに応じて十方の仏国土より十菩薩が飛来し、その中の文珠菩薩が「仏国土などは不可思議なるかな、衆生の願望のままに現出する云々」と讃嘆すると、仏の足下より光明が放たれて十億の仏国土と十億の仏の分身が現出し、いまここの文珠菩薩などを見ています、と。このような初期大乗経典の根本にいかなる宗教体験があるか、そしてそれはいかにして成立してくるか、つぎのような仮説を考えることができるのではないか。『般若経』においてすでに般若波羅蜜を礼讃しつつ「悉見十方諸仏三昧」に入り、さらに「無生法忍」

において仏になるとの告知を受けるというような宗教体験が成立している。しかもおそらくいまここに仏像として現前する釈迦仏を前にして礼讃し三昧に入り「無生法忍」を得るというのであろう（もとより仏像の出現と大乗的宗教体験の成立・展開との因果関係はさらに厳密な研究を必要とするにしても、それらが無関係であるとはいいえない！）[19]。とすれば釈迦仏像を中心とする説法会における三昧、「無生法忍」などの宗教体験を説くものとして上引の「原始華厳経」を解釈することもできる。すなわちそのような過去・未来・現在の十方の無数の仏国土より来至した諸菩薩（にふくまれてであろう、説法会の人びと）が坐して仏国土などが現出するようにと願望している、いまここに釈迦仏（像）が蓮華座に坐しています、そのとき十方の仏国土から来至した十の菩薩の中から文珠菩薩（そのひととされる法師）が説法会に入場してきて仏国土の不可思議などをうたいあげると、（説法会の人びとの三昧に入っているであろう心中につぎの不可思議が現出してくる、すなわち）釈迦仏（像）の足下より光明が放光されて、十億の仏国土のくまぐまに至るまでが照明され、それぞれの諸菩薩とともに十億の仏の分身がいまここの釈迦仏（像）の説法会を見ている、と。カッコに入れた部分は、わたくしの仮説であって論証されたテーゼではない。しかし何らかそのような大乗的宗教体験を礼讃しつつ、そのような大乗的宗教体験へと導入するための文学としてこそ、「原始華厳経」などの初期大乗経典は成立し発達するのではないか。そのように十方の十億の仏国土にいます仏の分身に遙見されつつ、十方の無数の仏国土より来至した諸菩薩と十方の十の仏国土より飛来した十の菩薩にかこまれて、いまここに釈迦仏が坐していますということが三昧において現前してくるというのが華厳経のいわば原宗教体験であると考えられる。これより以後、それらの諸菩薩の修行道がいかにしてそのような仏の世界を完成させるかを礼讃したり、またそのような仏の世界の一つひとつの構成要素を幾百言によって礼讃しつづけたりなどなど、いよいよ深くいよいよリアルにその原宗教体験を体験するように発達をつづけていくであろう。

「本業十地」の成立　それでは「原始華厳経」よりの発達の第一段階において、『菩薩本業経』「十地品」の「本業十地」思想は、どのようにその華厳経の原宗教体験を展開させるか。同経「十地品」は、つぎのようにうたいはじめられる。

……かのインドラ神の十億の宮殿に七宝の師子座が化作され、仏の分身が坐するや、十方の仏国土より法慧菩薩などの十菩薩が飛来してくる。そのとき法慧菩薩は、仏の威神力を承けて「無量方便三昧」に入定する。十方の無限の彼方の無数の仏国土に無数の法慧なる名号の諸仏が現われてきていう「よいかな、よいかな、汝が無量方便三昧に入っていることは。……仏の威神力を承けて諸菩薩の十住位を説法するがよいぞ云々」と。諸仏が右手を伸ばして法慧菩薩の頭をなでると、法慧菩薩は出定して説法しはじめる。「仏子よ、菩薩の菩薩行の住位は広大だ。三世諸仏が説きたまう菩薩行の住位は十種である。

(一) 最初に発心する菩薩住位（初発心住）
(二) 菩薩行を修行しはじめる菩薩住位（治地住）
(三) 瑜伽行者として修行する菩薩住位（修行住）
(四) 高貴な生に生まれる菩薩住位（生貴住）
(五) 予備的修行が完成する菩薩住位（具足方便住）
(六) 清浄なる求道心のある菩薩住位（正心住）
(七) 不退転の菩薩住位（不退住）
(八) 仏家の少年となる菩薩住位（童真住）
(九) 仏家の皇太子となる菩薩住位（王子住）

(ニ) 灌頂の儀式をうける菩薩住位（灌頂住）云々」……

さきに華厳経の原宗教体験と考えた仏の世界を（おそらく観想によって）現出し（ながら説法会の人びとが待っているところへ、十方の仏国土より法慧菩薩など（とされる法師）が飛来（するごとくに説法会に入場）してきて「無量方便三昧」に入定する、その三昧において無数の法慧仏が現われて「諸菩薩の十住位を説法するように」と勧奨するのを承けて、法慧菩薩（とされる法師）が三昧より出て十の菩薩住位の説法をはじめる——ともかくここにカッコで補足したとおりではないにしても、上述の「原始華厳経」と同様、何らか説法会の場における大乗的宗教体験をふまえて、その大乗的宗教体験を体得させるようにこの経典が説かれていると考えられる。しかもここではかの仏の世界が漸々に十の菩薩住位を向上していって実現されると礼讃される。したがってかの仏の世界をあらしめていた根本真理が十の漸次的向上段階へと分析され、さらに具体的にさまざまな段階の菩薩にとってどのように実現されるかが詳説されるであろう。諸菩薩は、どのように十の菩薩住位を向上していくか、そもそもの根本真理は、どのような構造をもつか。

「本業十地」の学道(一) さて『菩薩本業経』「十地品」は、つづいて十の菩薩住位それぞれについて、どのような十の菩薩行もしくは菩薩徳を体得しているかということとどのような十の菩薩学道を学道するかということとを礼讃していく。いま一いちを詳論することはできないが、簡単に要約しながら最小限の説明を加える。「最初に発心する菩薩住位」において仏の十種の知力を成就しようと発心し生死の世界にとどまって衆生利益の菩薩行をはじめた菩薩は、第二の菩薩住位においてつぎのような十の菩薩心を体得している。(1)衆生を利益しようという心、(2)大悲ある心、(3)衆生を安楽にしようという心、……(8)衆生を守護しようという心、(9)衆生をおのれと同じくする心、(10)衆生を師と

する心。そしてつぎのような十の菩薩学道を学道しなくてはならない。(1)経典を読誦して多聞になる、(2)人間を離れて閑静なところにいる、(3)善知識に師事する、……(8)言葉づらではなく真理を理解する、(9)如法に修行する、(10)無知蒙昧がなくなる。きわめて具体的な、かれらの日常生活に即した菩薩行であることが知られる。これより以後、かれらの禅定もしくは三昧における観想・思惟によって深層の心的世界が開示されていく。第三の菩薩住位において、あらゆる存在が無常・苦・空・無我であるなどと観察し思惟したうえで、衆生界・法界・世界・地界・水界・火界・風界・欲界・色界・無色界を観察し思惟するという菩薩学道を学道する。かくしてかれら自身の無限に広大な深層の心的世界が自覚化されはじめる。第四の菩薩住位において仏にたいする浄信が深まるとともに衆生の存在を夢のごとくである、幻のごとくであると観察し思惟したうえで、過去・未来・現在のあらゆる仏教の真理が虚空のごとくであり清浄であり自然であると思惟し、あらゆる諸仏が同一であることを思惟するという菩薩学道を学道する。第五の菩薩住位において菩薩行を積み重ねつつあらゆる衆生を救護し利益し安楽にし……涅槃を体得させようとしてきたうえで、あらゆる衆生が無辺であり無量であり無数であり……無所有であり無自性であると知る。かようにいよいよ無限に、いよいよ広大に、いよいよ究極的に深層の心的世界をきわめていく。つづいて第六の菩薩住位において、いまや仏や仏法や菩薩についていかなる讃・毀を聞こうとも、衆生や法界について有量・無量などを聞こうとも、仏教の真理に心が定まって確固不動になったうえで、あらゆる存在は個別相がない、認識されない、存在しない、虚空のごとくである、幻のごとくである、夢のごとくであるなどなどと学道する。ここにおいて「不退転」になり「無生法忍」を体得する。ただし古訳においてこれらの術語は用いられていないが、ここの定義からしても、つぎの菩薩住が「不退転位」であることからしても、本来ここにおいて「不退転」になり「無生法忍」を得ると考えられていたのである。そしてそれは「般若十地」思想以来の伝統にもとづいているのであって、その反対ではない[20]（上述したように「般若十

地」こそがまさしく「無生法忍」を主題にしていたのであり、この「本業十地」はそれを依用しているにすぎないからである)。

「本業十地」の学道(二)　第七の菩薩住位において、さらに仏の有無、仏法の有無、菩薩の有無などなどを聞こうとも、仏教の真理において心がいよいよ「不退転」になったうえで、一即多、多即一、言葉が真理にしたがい真理が言葉にしたがうこと、非有即有、有即非有、無相即相、相即無相などなどを説く。ここにおいて「不退転」にきわまり「無生法忍」にきわまると考えられる。かくして以下第八、第九、第十の三菩薩住位において上述「原始華厳経」的な仏の世界が漸次に現成してくる。ひとつには仏徳を完成していく。伝統的な「十八不共法」「十力」などにもとづく諸徳、あらたに増加された諸徳――まったく過失のない行為、衆生の種々の信心・道心・機根などを知る知力、衆生の生死流転の諸相を知り、世俗諦と勝義諦によって説法するなどなど。他方では仏国土など、仏の世界が完成されていく。あらゆる仏国土を知り震動させ、ないしあらゆる仏国土に至って無数の仏法を伝授され、自由自在に変化身を現出させ、一刹那に無数の諸仏に礼拝供養し、無数の世界を震動させ照耀し、ないしりっぱに装飾し無数の衆生を観察し機根を知り信仰させ教育していくなどなど。かくして仏法における帝王となり無限に広大にして無礙自在に神通力がはたらいて不可思議きわまりない世界が現成してくる。おそらく釈迦仏像のいますところにて出家・在家の人びとが説法会をなし修行してきて三昧を体得するようになったところで、法師が登場してきて説法座に登り三昧に入って出てから、以上のような華厳経を礼讃しつづけていく、そのとき説者も聞者も、説法の「聴聞効果」によっていよいよ三昧にきわまっていくとともにあるいはあらゆる衆生の世界として、あるいはあらゆる諸仏の世界としてかれら自身の深層の心的世界を自覚化するようになるようだ、きわまってあらゆる存在は個別相がない、認識されない、存在しない、虚空のごとく幻のごとく夢のごとくなどなどである、ないし一即多、多即一、有即非有、非有即有などな

どであるというように衆生の世界と諸仏の世界をあらしめる究極の根本真理が現成してくるところで「無生法忍」を体得しておそらく回心し衆生の世界がそのまま諸仏の世界であるような仏の世界が現成するようになる——とすれば「原始華厳経」が礼讃しはじめ『菩薩本業経』へと展開してきた仏の世界とは、いかに広大無辺でありいかに不可思議であれ、当時の出家・在家の人びとの、したがってわれわれをもふくめた人間の、いなあらゆる衆生の心の根源にある究極の真理、事実そのもの、であるのではないか。これより以後いよいよ長広舌の『華厳大経』が展開していき、とくに『菩薩本業経』「十地品」が大乗仏教思想の根本の哲学的真理を礼讃する『十地経』へと発達し、そこからさらに善財童子の問に答えて五三人の善知識が仏の世界を礼讃する狭義の「華厳経」もしくは「入法界品」とそのような仏の世界を礼讃していってそれが衆生の存在の根源でもあることを礼讃する『如来興顕経』もしくは『宝王如来性起品』などなどが成立してくるであろうが、それらはすべて華厳経の根本の宗教体験にもとづいて、その根本の宗教体験を体得させるべく、あらゆる衆生の心の根源にある究極の真理を礼讃しつづけていく、そしていよいよ深くいよいよ真実にその根源にある究極の真理を現成させようとするのではないか。

六　『十地経』の根本思想

「本業十地」から「華厳十地」へ

以上、大乗仏教運動の源流に遡って大乗仏教の哲学思想を生み出した根本の宗教体験が、遠くリグ＝ヴェーダ以来の言葉の霊力——言葉が言われることによってコスモスの根源の真理が現成してくるというその霊力——にもとづく「聴聞効果」に淵源する、仏塔もしくは仏像を中心とする説法会において本生・

仏伝物語文学が発達し、そこから讃菩薩・讃仏文学が、さらに大乗経典文学が発達するが、そこにおいてその説法会全体としての「聴聞効果」もいよいよ人びとの心の深層において真理を現成させるようになり、ついには三昧の心統一において不生不滅の真理が現成し諸仏が現前してくるところにきわまる、そのような宗教体験の展開が「本生十地」から「般若十地」へ、さらに「本業十地」へという思想展開にあとづけられる、云々と論じてきた。つづいてここにおいてこれらの十地思想の諸要素を集大成しながら大乗仏教哲学の根本真理を体系的かつ宗教文学性ゆたかにうたいあげていく『華厳経』「十地品」すなわち単行経典としての『十地経』が成立する。その『十地経』の「華厳十地」思想は、どのように大乗仏教哲学の根本真理——すなわちあらゆる衆生の心の根源にある究極の真理——をうたいあげていくか、そしてかくうたわれた大乗仏教哲学の根本真理が、どのようにいわゆる中観哲学や瑜伽行唯識哲学へと展開していくか。いまわたくしには、これらの根本問題を主題にして論述するだけの余裕がないが、ごく簡単に現在のわたくしの理解するところを略論して、もって本稿の結論としておこう。

さて『十地経』の「華厳十地」思想が従来の諸十地思想の集大成であることは、たとえばつぎのような諸点に観察されるであろう。「本生十地」思想では、初地において誓願を表白して発菩提心し、三地において身命を捨てて聞法し、八地において不退転になり、十地において灌頂されて仏になる——それらの諸要素は「華厳十地」思想においても、そこでのあたらしい根本真理にもとづいてではあるが、そのままそれぞれの地において讃菩薩されている。「般若十地」思想では、初地において喜捨をりっぱに完成させるの一項があり、二地において戒律が清浄になり、三地において多聞を求め、とくに七地において般若波羅蜜を修行しつつ無生法忍を体得し、八地においてあらゆる衆生の機根を知り仏国土を清浄にする、九地において弁説を円満に成就する——これらの諸要素も「華厳十地」思想において、あたらしい根本真理にもとづいて、それぞれの地においてさらに展開されている。しかしそれらにもまして「本業十

地」思想こそが、そのもとづく根本の宗教体験からしても、そこに現成してくる根本真理からしても、「華厳十地」思想に直接先行する原型となっていることはいうまでもない。ここ「華厳十地」思想においても、他化自在天の宮殿に世尊がいますとき、その説法会に多数の諸菩薩が集まっている、その中で金剛蔵菩薩が三昧に入るや同名の諸仏が現前してきて説法を勧奨し頭頂をなでるや、その瞬間に三昧より出て十地の名称を説く、云々と説きはじめられる。おそらくここにおいて「毘盧舎那仏」とよばれる釈迦仏（像）のいますところで金剛蔵菩薩（とされる法師）が三昧に入り、（おそらく聴衆も何らかの三昧に入っていて）やがて、以下の『十地経』が礼讃されていくのであろう。またここにおいても、それぞれの地のはじめにいまや菩薩が十項の菩薩徳もしくは菩薩心もしくは菩薩行を体得していると説き、その上で原則的には十項よりなる菩薩学道を学道する（ただし学道という語は用いられていないようだ）ことを説くという基本構造が継承されていて、それがさらにさまざまに拡大され重層化された構造へと展開されているのである。しかもそのようないわば枠組においてだけではなく、そこにおいて讃嘆され現成してくる根本真理も、漸次に、無限に広大なる衆生界・法界などをきわめた人びとの深層の心的世界を自覚化させつつ現成させ、六地・七地・八地において般若波羅蜜の不生不滅……なる根源の真理を現成させ「無生法忍」を体得し、八地・九地・十地において華厳経本来の不可思議なる仏の世界を現成させる、というように展開していく。ただしここでは初地において十大誓願を宣言するところからして、さらに無限に広大かつ無限に甚深なる根本真理を現成させるようになっているといわねばならないが。

「華厳十地」の根本真理　それではかく「本生十地」思想以来の諸十地思想の伝統を集大成しつつ「華厳十地」思想が讃嘆されるようになったのだとすれば、その「華厳十地」思想に固有な、さらに無限に広大かつ無限に甚深な根

本真理とは、どのように成立してくるのであるか。またどのような根本構造をもつのであるか。わたくしは、上述したように「原始華厳経」から「本業十地」思想へと展開してきた華厳経的な無限に広大にして不可思議な仏の世界こそが、ここでも根本真理であることにはかわりないが、しかしそれが「華厳十地」思想に固有な、さらに無限に広大かつ無限に甚深な根本真理に展開するのは、第一には説法会における三昧の宗教体験がさらに深くきわまってきたからであり、第二には、そしてより根本的には、ここにおいて原始仏教以来の無限に甚深な輪廻の苦悩の世界を観ずる修行実践が讃嘆されるようになってきたからであると考える。はじめに論及しておいたようにインド古代祭儀文化が輪廻業思想へ堕落していってニヒリズム的歴史情況になったとき、その輪廻業思想を克服するべく、その根拠を思惟しつつ究明していって、その根拠からして消滅させる。かかるしかたで原始仏教思想が成立し、原始仏教の哲学思想も修行実践も、そのような無限に甚深な輪廻業の苦悩を自覚化しつつ根拠を思惟し究明するように展開していく。その伝統を継承した阿毘達磨の哲学者たちや瑜伽行者たちも、同じく無限に甚深な輪廻業の苦悩の実存的自覚を深めつつ哲学思想を展開させ、瑜伽行実践を発達させつつある。かくしていまやかかる原始仏教以来の伝統を伝持してきた出家教団の人びとが、何らかのしかたで讃菩薩・讃仏文学以来の出家・在家共住を認めるグループの人びとに参与するようになるのではないか、ここに「華厳十地」思想は、原始仏教的な諸概念や諸思想を肯定的に――『般若経』のように否定的にではなく――導入しながら無限に甚深な輪廻業の苦悩の自覚を華厳経的な無限に広大にして不可思議な仏の世界の宗教体験に融合させていく。

「華厳十地」の根本構造(一)　それではかくして完成されてきた「華厳十地」思想は、どのような根本構造をもつか。はじめにまず「華厳十地」各地の名称は、つぎのごとくである。

(一) 歓喜にあふれると名づけられる菩薩の地（歓喜地）
(二) 垢れを離れたと名づけられる菩薩の地（離垢地）
(三) 光明で明るいと名づけられる菩薩の地（明地）
(四) 光明に輝くと名づけられる菩薩の地（焔地）
(五) ほんとうに勝利しがたいと名づけられる菩薩の地（難勝地）
(六) 真理の知が現前すると名づけられる菩薩の地（現前地）
(七) はるか遠くにいたると名づけられる菩薩の地（遠行地）
(八) まったく不動なると名づけられる菩薩の地（不動地）
(九) いつどこにおいても正しい知恵のあると名づけられる菩薩の地（善慧地）
(一〇) かぎりない法の雲のようなと名づけられる菩薩の地（法雲地）

わたくしは、かつて「華厳十地」思想が、ヘーゲルの『精神現象学』にも比せられる「菩薩道の現象学」という構造をもつかもしれぬと論じた。[21] いわんとしたことは、つぎのごとし。菩薩たるもの、初地において「かぎりない大決心であり、かぎりない大行であり、かぎりない大誓願である」十大誓願を表白して無限に広大にして不可思議な仏の世界を現成させはじめるとともに、「無知蒙昧の凡夫たちは、邪悪な観念に堕ちこんだまま、生まれかわり死にかわっていく……」と慈悲心をよびおこして無限に甚深な輪廻業の苦悩の世界を具現しはじめるところからはじめて、二地において「十種の善なる実践道」を修行実践していけばついには仏知を完成させるであろうと仏の世界を現成させ、衆生たちは「十種の悪なる実践道」に耽溺して地獄・畜生・阿修羅に生まれていくと輪廻業の世界を具現させる。三地において衆生のまよいの存在が無常である、苦である……苦悩にさいなまれ……と輪廻業の世界を具現させては、

いよいよ「わたくしこそがここなる衆生を救護してやらねばならない……」と勇猛心を起こし、いまだ聴聞したことのない法の言葉を聴聞しよう、火の海になった三千大千世界の中へでも、地獄へでも行って聞法しようと仏の世界を現成させる。四地において三七種の菩提（さとり）にみちびく修行を修行実践していくとき、おそらく輪廻業の世界を自覚化しつつ修行し、他方で修行が完成していくにつれて菩薩徳も完成して仏の世界がいよいよ近く現成してくる。五地において四聖諦を思惟して、苦諦集諦によって「ああ、あらゆる存在は苦悩に満ちている……」と輪廻業の世界を具現させると同時に滅諦道諦、さらに俗諦真諦などによって根本真理を現成させながら、かれらを済度するべく世間的な学芸をも学び、ついには仏になろうと仏の世界を現成させる。かくして無限に甚深な輪廻業の苦悩の世界を具現させては、そのまま無限に広大にして不可思議な仏の世界を現成させてきて、それらが漸々に一つに融合してきたところで、六地において無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死の十二支縁起の根本真理を十の真実相によって具現させて輪廻業の苦悩の世界は「唯心」であるとさとり、「そこには自我はない、個別実体はない……」とさとるとき、空であるがままの如性によって自由な解脱をさとるとともに仏の世界が現成してくる。ここに輪廻業の世界がすなわち仏の世界という無限に甚深にして無限に広大な不可思議な仏の世界が、まずは「縁起」即「空」の根本真理にもとづいて現成しはじめる。これより以後七地においては菩薩行の努力によって、八地においてはいかなる努力もなく無礙自在に、「空……無我……」「不生……不滅……」という根本真理が現成してきて「無生法忍」を体得するとともに、無量無辺の身体、無量無辺の音声、無量無辺の知……無量無辺のはたらき……を実現させつつ、瞬間瞬間にあらゆる菩薩行を同時に完成させていく。

「華厳十地」の根本構造(二)　かく六・七・八地において「無生法忍」を完成するまでは、菩薩は、みずからの身体を

はたらかせて菩薩行をなしてきたのであり、これより以後は無量無辺の身体などなどによって無礙自在に菩薩行を完成させていく。あたかも夢の中で渡河しようとして必死に格闘していたひとがはっと目覚めてみるともはやいかなる努力もなくなっているごとくになり、またあたかもいままで苦労に苦労を重ねて運んできた大海を行く船がやっと大海に到着するともはやまったく苦労なしに航海し、風をうけて走るごとくになるという。これより以後九地において無礙自在な説法力と無限な説法を集約するエッセンス――陀羅尼――を体得することによって、無限大に広い世界にあるかぎりの無限小の毛髪の先端の一いちにおいて「無量無辺のめでたい如来がさまざまな衆生に説法している」ときにも、それらすべての説法を集約しているし、三千大千世界にあらんかぎりの一いちの色形や音声や香味などによって無量無辺の説法をなし、あらゆる衆生それぞれにふさわしいように説法しつづけている。十地において無量無辺の三昧が現前してきて、つづいて最後に「一切知者の知をさとるであろうとの灌頂を授けられる」三昧に入るとき、無数の分身の蓮華座とともに無限に巨大な宝玉の蓮華座が現前してきて、その上にかの菩薩が坐する。同時に十方世界より諸菩薩が集まってきて分身の蓮華座の上に坐する。そのとき十方のあらゆる如来の説法会を照らし出しつつ、かの十地菩薩の身体の各部分より無数の光明が放光される。あらゆる如来の方からも光明が放光されていまや「正しく菩提(さとり)をさとった仏」になるとの灌頂が授けられる。かくしていよいよ無限のしかたで不可思議なる仏の世界が現成してくる――あらゆる存在をあらゆるしかたで知る、あらゆるすがたを化作する、あらゆる仏のはたらきをなす、あらゆる諸仏の秘密の真理を知る、あらゆる如来の劫(時)が相互交入することを知る、あらゆる仏の化身を知る……

以上のごとくに「華厳十地」思想を要約することができるとすれば、「華厳十地」思想は、原始仏教の根本真理であり輪廻の世界をあらしめる「縁起」と、大乗仏教の根本真理であり仏の世界をあらしめる「不生不滅」の「空性」とが「縁起」即「空性」というひとつの根本真理に融合することを説き、その二即一なる根本真理を正反合の弁証法によっ

て展開して、その根本真理にもとづいてこそ無限に甚深にして無限に広大なる、不可思議なる仏の世界が現成することを説いている、そしてそれが「盧舎那仏」ともよばれる釈迦仏（像）のいます説法会において礼讃されるとき、法師も聴衆も「聴聞効果」によって三昧に入って、そのような仏の世界をそれぞれに体得していた、といってよい。

「華厳十地」と中観・唯識　最後に附説しておかなくてはならないことは、このような思想史的意義をもって説かれるようになった「華厳十地」思想が、これより以後展開していく大乗経典文学の根本思想になっていくであろうし、大乗仏教哲学の中心思想になっていくであろうことである。いかにしてか。一言にして、つぎのようにいえるか。原始仏教以来の伝統によれば、衆生が善悪業によって輪廻することとなる諸根拠を究明する「縁起」の真理を禅定において思惟していって、その最深層の根拠に達したときに最深層の根拠がおのずと消滅して解脱の自由を得るのであるが、西暦紀元一世紀前後より原始経典の哲学的諸真理を集大成する阿毘達磨哲学が発達しはじめるとともに、他方で修行実践を専門とする瑜伽行者たちが、「念処」「禅定」「無色定」「神通」などの実践的教義を集大成し、かつそれらを「世間道」と定義して、あらたに「四諦」の真理を「現観」する「出世間道」を構築しつつあった。いま時あたかもクシャン王朝の興隆期にガンダーラなどの西北インドを中心に、このような阿毘達磨論師や瑜伽行者たちの仏教思想が展開しつつあったが、またその頃にやはりガンダーラなどにおいてではなかろうか、「華厳十地」思想が輪廻の世界をあらしめる「縁起」はすなわち仏の世界をあらしめる「空性」という根本真理を提言する。この「華厳十地」思想の「縁起」即「空性」の根本真理が機縁となるのであろう、これより以後、大乗経典文学も、あるいは原始仏教経典から自由に素材をとって換骨奪胎しながら大乗仏教の根本真理を讃嘆したり（たとえば『宝積経』「迦葉品」、いわゆる大乗の『涅槃経』など）、あるいはあまねく衆生の輪廻的存在において大乗仏教の根本真理――「法性」「法界」などと

よばれるようになっていく――がゆきわたっていることについての思惟を深めていって、衆生の輪廻的存在の根源に法性」「法界」「仏性」「如来蔵」などがあることを讃嘆するようになる（たとえば『華厳経』「性起品」、『如来蔵経』など）。また他方原始仏教の伝統にしたがって修行実践していた瑜伽行者たちの間からも、おそらく南インドにあった人びとが伝統的瑜伽行において思惟してきた「縁起」がすなわち『般若経』『十地経』などの「空性」であることを思惟して、いわゆる「中観哲学」を展開させ、やや遅れて西北インドを中心にした人びとが、後世にいわゆる『声聞地』として発達させてきた瑜伽行道に即して「華厳十地」思想を実践的に再解釈し、『菩薩地』の「瑜伽行十地」思想を形成していって、その瑜伽行実践において思惟される哲学的真理としていわゆる「瑜伽行唯識哲学」を展開させていく。(22) かくして成立してきた「中観」と「瑜伽行唯識」との両哲学の根本課題は、いかにして衆生としての人間存在が瑜伽行的実践によって回心して仏の世界を実現するか――換言すればいかにして人間が修行実践によって神になるか！――であったともいえるであろうが、いまはそれらの諸点の論述を別の機会に譲りたいと思う。

（1）十地思想展開史研究の端緒になったのは、久野芳隆「菩薩十地思想の起源、開展、及び内容」（『大正大学学報』第六・七輯、一九三〇年所収）であり、『マハーヴァスツ』の十地文学の全訳とわたくしのいわゆる「本業十地」「華厳十地」、さらに『十住断結経』との関連にまで論及する。つづいて水野弘元博士に「華厳十地説の発展について」（『印度学仏教学研究』第一巻第二号、一九五三年、所収）および「十地説の展開」（宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』一九五四年、所収）の精密な研究がある。「本生十地」「般若十地」「本業十地」「華厳十地」のみならず『十住断結経』『菩薩瓔珞本業経』など、さらに広く大乗諸経典にみられる十地思想までを考慮に入れて、十地説の展開を解明しようとされている。山田龍城『大乗仏教成立論序説』一九五九年の第一部「大乗菩薩道の史的研究」の中の第六章「般若経類の道」、第七章「華厳経類の道」、第八章「菩薩道の内容」は、主要な十地思想の相互関係を詳細に検討して、十地思想展開史を思想内容的にも確定しようとしている。ただしわたくしには、「本業十地」が「般若十地」に先行したとは考えられない。平川彰博士も「地の思想の発達と三乗共通の十地」（『印度学仏

教学研究』第一三巻第二号、一九六五年）と『初期大乗仏教の研究』一九六八年の第二章第七節「菩薩の階位・四性行と十地、多仏の出世」第四章「菩薩の修行の階位」などにおいて十地思想展開史を論じておられる。十地思想の資料を諸大乗経典に博捜するのみならず、地の思想の起源を阿毘達磨の伝統にまで遡っておられるところに特色がある。これら以外にも、『華厳経』の成立・発達に関する諸研究は、当然十地思想への論及をふくむが、それらについては川田熊太郎監修、中村元編集『華厳思想』一九六〇年、五〇〇頁以下の文献目録を参照。また『マハーヴァスツ』の十地思想だけを専論したものに、高原信一「マハーヴァスツ『大事』に於ける十地の構成の一考察」（『印度学仏教学研究』第三巻第二号、一九五五年、これは短篇ながらすぐれた論文）、藤村隆淳「『マハーヴァスツ』の十地」（『印度学仏教学研究』第一九巻第二号、一九七一年）などがある。わたくしが以上のようなすぐれた諸研究の上に屋上屋を重ねようとするゆえんは、それぞれの十地思想の思想内容を確認したうえで、大乗仏教思想史の中にそれらの諸思想を位置づけることを試みたいからである。これまでのところ、それぞれの十地思想の思想内容があまり研究されてこなかったと考える。

(2) 山田龍城『大乗仏教成立論序説』二四〇頁参照。

(3) インド古代祭儀文化が堕落して輪廻業思想のニヒリズムになるとは、わたくしにとっては根本テーゼであり、それを論証するための研究を目下進めつつあるが、ただし現在までの学界においては、インド思想史における輪廻業思想の起源という難問は解明されたとはいい難い。（現在、比較的多くの学者によって受入れられている説は、E. Frauwallner の説である。cf. E. Frauwallner, *Geschichte den indischen Philosophie*, Bd I, SS. 51-55）以下においても原始仏教の起源及び展開に関する論述は、わたくしが目下進めつつある研究の結論の先取りであることを承知いただきたい。

(4) インド中世の諸思想、とくに苦行者たちの諸思想の中で、仏教固有の道が実存的思惟であることについても、別の研究で考察したい。その実存的思惟が最深層の根拠を究明するとき最深層の根拠がおのずと消滅する、ヘーゲルの zum Grunde gehen の構造をもつことについては、Y. Takeuchi, *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*, 1972, S. 65 を参照。

(5) Allāhābad-Kosam と Sāñcī と Sārnāth の小石柱碑文は、破僧伽に関する碑文として著名であり、学者によってもしばしば論ぜられ、L. Alsdorf, Aśokas Schismen-Edikt und das dritte Konzil, *Indo-Iranian Journal* 3, 1959 (Kl. Sch. SS. 414-427) によって文献学的に厳密な解読が試みられているが、しかし Sārnāth 碑文の末尾にある長文の附文については、寡聞にして特に取上げて論じた研究を知らない。わたくしは、その附文の主旨を本論に述べたように解釈することができるのでは

ないかと考えている。それを論ずるためには、とくに vivas-などの語義を確定したり、仏教教団史的考察が必要である。

(6) この経典の劈頭に "nāgarāja erāvaṇo" (*Sn* 379) と "rāja..... vessavano kuvero" (*Sn* 380) が言及されている。バールフト仏塔の南門の入口の外石垣の先端に "erapato nāgarāja bhagavantam vande" の場面が彫刻され、北門の入口の内石垣の先端に "kupiro yakho" が彫刻されていることと無関係でないのではないか。もとより仏塔と布薩会の関係については、さらに総合的な研究にもとづいて結論する必要があるが。

(7) "śravaṇaphala" の概念の重要性については、H. Lüders, *Varuṇa* I, 1951, SS. 18-19 および P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, 1966, SS. 320-323 などを参照。ここで「言葉の霊力」とよんだものについては、P. Thieme のつぎのような解説などを参照されたい。P. Thieme, Brahman (*Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Geselschaft* 102, 1952, S. 110, Kl. Sch. S. 119) "Die Wahrheit (*satyá* oder *ṛtá*), die den Inhalt der Lieder ausmacht, kann ihre magische Kraft entfalten, weil sie dichterisch *geformt* ist—also durch das *brahman* (scil. die dichteriche Formulierung), und wird in dieser ihrer Wirkung noch gesteigert, wenn sie durch Gesangsvortrag eine zusätzliche Formung erhält—also durch das *sāman*.....Das *brahman* (scil. die dichteriche Formulierung) ist eine Kraft....., die die Verwirklichung des *ṛtá* (scil. der Wahrheit).....ist."

(8) 初期大乗経典文学における「無生法忍」の宗教体験の重要さに注目したのは平川彰『初期大乗仏教の研究』一九六八年、三二四頁以下など、つづいて静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』一九七四年、四二頁以下などであろう。ここに見られる「忍 kṣānti」の概念については、桜部建「無生智と無生法忍」(『仏教語の研究』一九七五年、所収) のすぐれた研究があるが、しかしそれがどのような宗教体験であるかについてはさらにいっそう厳密な概念規定が必要であるであろう。

(9) E. Senart, *Le Mahāvastu* (*Mv* と略), Tome 1, 1882, p. 2, *ll.* 13-14.

(10) 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』一九五四年、九三頁。

(11) たとえば第三地における「美しく説かれた言葉を聴聞するための難行苦行 duṣkarāṇi.....subhāṣitānām arthāya」(*Mv*, i, 95. 15) を礼讃する文学、第八地における「転輪王位にある菩薩の七宝」の縁由を説明する文学 (*Mv* i, pp. 108-109)、第五地における諸仏の名号・種姓・弟子衆・光明・寿量を讃嘆する文学 (*Mv* i, pp. 110-120)、第六地における無辺際の仏国土を礼讃する文学 (*Mv* i, pp. 123-126)、第七地におけるクシャ王物語など (*Mv* i, pp. 129-133)、とくに第十地における菩薩の入胎・

降誕を礼讃する文学（*Mv* i, pp. 145-153）、出家を礼讃する文学（*Mv* i, pp. 154-157）、仏を念ずる讃仏文学（*Mv* i, pp. 161-163）、「随順世間偈」をふくむ讃仏文学（*Mv* i, pp. 163-170）、仏音の六十徳を礼讃する文学（*Mv* i, pp. 170-172）などは、『マハーヴァスツ』において創作されたというよりは、既存の讃菩薩・讃仏文学がここに編入されているのではないか。

(12) ここに「深層の持続心」と訳した sandhi-citta の sandhi なる語の語義は難解である。わたくしは、叙事詩『マハーバーラタ』12. 199. 6 などに見られる abhi-もしくは pratisandhi、ジャイナ古経『アーヤーランガ』1, 2, 5, 4 などに見られる sandhi、さらに『法華経』などに見られる sandhā と関連させて解釈するべきであると考える。別の論稿を必要とする。

(13) ヴェーダに見られる神名の連禱 nivid などからしても、後世の『仏名経』などからしても、仏名の列挙が、なんらかの宗教的意義をもっていたことは疑いない。

(14) 梶芳光運『原始般若経の研究』一九四三年、R. Hikata, *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Prajñāpāramitāsūtra*, 1958, Introduction などなどの諸研究にもかかわらず、問題はいまだ解決されていないごとくである。なお以下の『八千頌般若経』の翻訳においては、支婁迦讖訳『道行般若経』の原本であったと考えられるものを、梵本・諸漢訳などとの比較によって推定し、かくして推定された原本を翻訳するように努力した。最古漢訳の原本の形態を推定するところから、成立過程論は出発すべきであるからである（もとより言語的にブラークリット・テクストの復元は不可能事であるにしてもである）。

(15) U. Wogihara, *Abhisamayālaṅkārāloka Prajñāpāramitāvyākhyā*, 1932, p. 692, "……'vinivartaniyo bodhisattvo mahāsattvas tathāgatasya……dharmaṃ deśayato na kāṅkṣati na vicikitsati/……tathā hi tena bodhisattvena……anutpattikeṣu dharmeṣu kṣāntiḥ pratilabdhā……" かく「不退転」の宗教体験が「無生法忍」の宗教体験へ深められていく。

(16) L. Schmithausen, Textgeschichtliche Beobachtungen zum 1. Kapitel der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (in L. Lancaster, *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of E. Conze*, 1977), p. 38 において同教授が、それまでの『般若経』成立論を要約した上で、"Oder ist der Wachstumsprozeß komplizierter verlaufen, etwa in der Form, daß zunächst ein relativ kleiner Nukleus—etwa (mit KAJIYOSHI) Kap. 1 oder (mit CONZE) Kap. 1-2—entstand und sich dann im Laufe der Zeit weiteres Material daran anlagert?" との問を提出し、第一章の主要部分を取上げてもっとも信頼すべき文献学的分析を試みられたとき、第一章を最古層とする仮説を、第一章そのものについて検証しようとされたと評してよかろう。もとよりこの第一章と『般若経』の他の章との関係を確定する仕事は、今後に残されている。わたくしは、きわめて

不充分な予備的研究によってではあるが、他章における発達を総括するべく、第一章が創作され、つづいてとくにその部分が『二万五千頌般若経』において展開させられたと考えたい。

(17) 無羅叉訳『放光般若経』「甚深品」(大正八、九一中)、鳩摩羅什訳『摩訶般若経』「深奥品」(大正八、三四六中)、*Śes rab kyi pha rol tu phyin pa ston phrag ni su lña pa* (Pek. 731: Thi, 178b7, Sde dge 9:Kha 382a4) にチベット訳によって訳すと、つぎのごとくになる一段がある。「須菩提よ、さて菩薩摩訶薩は、般若波羅蜜を行じつつあるとき、初発心からはじめて十地を完成した後に無上正等菩提を現等覚する。… 須菩提よ、(1)乾慧地を完成した後に菩薩摩訶薩は無上正等菩提を現等覚する。(2)性地、(3)八人地、(4)見地、(5)学地、(6)離欲地、(7)已作地……(8)独覚地……(9)菩薩地……(10)仏地を完成した後に菩薩摩訶薩は無上正等菩提を現等覚する。」羅什は、『大智度論』巻七五(大正二五、五八五下以下)において、この部分を注釈していう「所謂『菩薩従初発心来行般若波羅蜜、具足初地乃至十地』、是十地皆佐助成無上道、十地者、乾慧地等、乾慧地有二種、一者声聞、二者菩薩……」つづけて、(7)已作地までの各地を声聞の地と菩薩の地として説明していく。この羅什の解釈にしたがって、かく名づけられる菩薩の地といま本論に論じつつある「般若十地」とが「どのような関係にあるかは、簡単には決定できないが、本来は同じものを指していたと考えられる」(平川博士、前掲書三四三頁)とされてきたごとくである。わたくしのいわゆる「般若十地」が、古来声聞と「共なる十地」とされてきたのは、このような事情による。しかしわたくしは、ここの羅什の解釈は『般若経』本文の誤解ではないかと思う。『般若経』自身が後段において、つぎのような説明を加えているからである。『放光般若経』「教化衆生品」(大正八、一八中)、『摩訶般若経』「遍学品」(大正八、三八一中)、*Śes rab kyi pha rol tu phyin pa ston phrag ni su lña pa* (Pek. 731: Di 51b5)「菩薩摩訶薩は、第八人になって預流果を得てから、あるいは一来果を得てから、あるいは不還果を得てから、あるいは阿羅漢果を得てから、あるいは独覚を得てから、菩薩の〔正性〕決定に入るという道理も可能性も存在しない。それは正しい道理ではない。……そうではなくして、それはつぎの如くである。菩薩摩訶薩は、発菩提心したときからはじめて六波羅蜜を専一に修行するとき、知と見によって八地を超越する。八地とは何であるか。(1)乾慧地、(2)性地、(3)八人地、(4)見地、(5)薄地、(6)離欲地、(7)已作地、(8)独覚地である。これらの八地を、知と見によって超越して、道種知性 *mārgākārajñatā* によって菩薩の〔正性〕決定に入る。菩薩の〔正性〕決定に入ってから、一切種知者性 *sarvākārajñatā* によって、一切の煩悩を習気の相続とともに断ずる。須菩提よ、菩薩摩訶薩の忍は、第八人の知でもある、……預流の知と断でもある。……一来の知と断でもある。……不還の知と断でもある。……阿羅漢の知と断でもある。……独

覚の知と断でもある。そのようであることによって、菩薩摩訶薩は、声聞と独覚の道を完成した後に、道種知性の智慧によって菩薩の〔正性〕決定に入る。菩薩の〔正性〕決定に入ってから、一切種知性によって一切の煩悩を習気の相続もともに断ずる。須菩提よ、そのようであるから菩薩摩訶薩は、一切の道を完成した後に無上正等菩提を現等覚する」しからば乾慧地等の十地は、あくまでも声聞の（より厳密には瑜伽行者の）地であって、「般若十地」を意味することはありえない。「般若十地」は無名であると考える（ちなみに「八人地」なる位は、現観十六心の第八心であろうと考えるが、別稿を期した）。

(18) 『大谷大学図書館蔵西蔵大蔵経甘殊爾勘同目録』一九三〇―三二年、二五八頁注七に「至元録には〝此経蕃本従漢本訳出対同〟とある……」と注記され、同二六〇頁注一に『六十華厳』「世間浄眼品」について「以上八十、六十両本屢々合せざるあり。西蔵本に親しきは八十華厳の方である……」と注記され、つづいて「如来名号品」以下について「以下は八十、六十互によく対同し、西蔵訳に対しては対同程度は同じである。漢訳の兜沙経……はこの名号品より光明覚品迄の異訳略出である」と注記されるのを参照。

(19) 高田修博士の名著『仏像の起源』一九六七年には「仏像の起源と大乗関与説の否定」（二六五頁以下）なる一節がある。たしかにガンダーラにおける仏伝図における仏像の出現には、大乗仏教思想の関与はなかったであろうが、しかしマトゥラーにおける仏供養図中の仏像から単独礼拝像への展開、またガンダーラにおいても単独礼拝像が成立してくるところに大乗仏教思想の関与がなかったかどうか、さらに研究を要する。わたくしは、ここに略述するように大乗仏教思想の成立と展開を考え、とくに初期大乗経典において釈迦牟尼仏こそが現在仏として説法会の中心にあることを考えるときに、仏像の（起源ではないまでも）発達と大乗仏教思想の展開とは無関係であったとは考えられない。

(20) 山田龍城『大乗仏教成立論序説』二四一頁以下、とくに二五一頁参照。

(21) 『大乗仏典』第八巻「十地経」（中央公論社刊）一九七四年、解説参照。

(22) わたくしは、目下竺法護訳の僧伽羅刹造『修行道地経』（大正一五、一八二上―二三〇下）が『瑜伽師地論』の中の「声聞地」の最古層部へと展開し、その「声聞地」の発達が終る頃に、「華厳十地」思想を瑜伽行実践化して「菩薩地」の古層が成立し、そこからいわゆる瑜伽行唯識哲学が展開していく過程を論証する研究を進めつつあるが、いまだ完了するに至っていない。ここでは中間段階における結論の先取りを試みたに過ぎない。

Ⅳ 善財童子の遍歴
――「入法界品」の思想

長谷岡　一也

一 「入法界品」の主題

「入法界」と「普賢行」 この経典は、長者の子（śreṣṭhi-dāraka）である善財（Sudhana）というひとりの求道者が「菩薩道とは何か」という問をかかげて、智慧の象徴である文殊菩薩の教えに啓発せられて、順次に五二人の善知識を歴訪して教えを受け、最後に慈悲の象徴である普賢菩薩に会って、真理の世界である法界に入る行を完成するという求道の物語を説いている。そこで、文殊に勧発せられた善財が、最後に普賢に帰して法界を証得するということを説くのが、まさしくこの経の主題とするところであって、そういう法界への行が「入法界品」では〝普賢行〟という語で表わされている。『四十華厳経』がこの経について「入不思議解脱境界普賢行願品」という副題を添えているのは、よくそのことを示している。不〔可〕思議（acintya）とは、心もことばも絶え果てた言亡慮絶（ごんもうりょぜつ）の境界、すなわち真如法性、悟りの世界、法界である。このような解脱の境界である法界に悟入するための〝普賢の行と願〟を開顕するのが、この経の主題とするところであると、『四十華厳経』の副題はいうのである。

それでは〝普賢の行願〟ということばは、この経ではどのように使われ、どのような意味をもっているのであるか。その一例として、つぎの句に注目したい。

〔sārdhaṁ〕 samanta-bhadra-bodhisattva-caryā-praṇidhānâbhiniryātaiḥ (GV 4. 16)

〔世尊は〕あらゆる面ですぐれた菩薩の行と願から生まれ出た〔菩薩たちとともにおられた。〕

（普訳）此諸菩薩皆出生普賢之行＝此の諸の菩薩は皆な普賢の行を出生す。（大正九、六七六中―下）

（唐訳）此諸菩薩皆悉成就普賢行願＝此の諸の菩薩は皆な悉く普く賢れる行と願を成就せり。（大正一〇、三一九中）

（般若訳）一切皆従普賢菩薩行願所生＝一切は皆な普く賢れる菩薩の行と願より生ぜるところなり。（大正一〇、六六一下）

このような文例は本経では数多く見られるのであるが、ここには samanta-bhadra（普賢）という語が bodhisattva-caryā-praṇidhāna（菩薩の行と願）にたいする修飾語として使われているのである。samanta-bhadra とは、辞典によれば "wholly auspicious" という意味であり、また "あらゆる面ですぐれている" というほどの意味でもある。したがって、これにたいする漢訳の "普賢" という語は、"普く賢れる" と訓読せられる。このように本経は大乗菩薩行を "普賢行" と称し、この "あらゆる面ですぐれた菩薩の行と願（普賢行願）" を開説しようとしているのである。

それでは大乗菩薩行は何にたいして "普く賢っている" のであるかといえば、それは声聞道である。大乗菩薩道は声聞道よりも "あらゆる面ですぐれている" から、その行は "普賢行" であるというのである。たとえば、経のはじめに、仏陀がジェータ林において獅子奮迅三昧に入って現わしたもうた神変を、舎利弗や目連らの声聞たちは、ジェータ林におりながら見ることも知ることもできなかった。なぜかといえば、それは仏智の境界であって、声聞の境界ではないからである等と言って、さまざまに声聞を批判し、声聞は菩薩よりも劣っていると言おうとしている。(1) そのように、この経は声聞乗にたいして批判的な立場をとり、声聞との対比において大乗菩薩道の殊勝性を主張しようとしている。それが「入法界品」に一貫して見られる姿勢なのである。

「普賢行」の意味するもの　それでは、大乗菩薩行はどういう点で "普賢行" であるのか。「入法界品」によれば、それは智慧と慈悲、自利と利他との相即する行であるからと言おうとする。そういうことを説明するために、この経

典は智慧の文殊と慈悲の普賢を両端に配し、その両者の間に行の善財童子を登場せしめ、文殊の智慧を目とし、大乗菩薩行を足として歩む（智目行足）仏道修行の旅は、最後に普賢の慈悲に目ざめるとき、智慧と慈悲、自利と利他との円満する〝普賢行〟として完成すると言おうとするのである。そこで、本経では普賢の慈悲ということが、とくに重要な意味をもってくる。その慈悲というのは、仏教においては衆生に法を説き聞かしめることのほかはないのであり、[2]その説法教化によって、衆生は我に執し我所に執する心が打ち破られて法界に解脱してゆくのである。

そのように考えてくるならば、本経に登場してくる五三人の善知識は、みな〝普賢行〟の体現者であるということができる。それらの善知識の中には、天（神）や女神をはじめ、菩薩や出家・在家を含めた人間世界のあらゆる階層の人びとが現われている。仏教とは立場を異にすると考えられるバラモンや外教の徒、世俗の生業（なりわい）に従事している商人や長者や居士、下賤の階級とされた船頭やドラヴィダ人、享楽の巷（ちまた）に身を投じている遊女、それに幼い童子・童女など、さまざまな人間が登場してくる。[3]善財は求法の途上において、順次、それらの人びとを歴訪して教えを乞うのである。そういうことは、仏道を求める者にとっては、男女・貴賤のへだてなく、すべてのものは、みな自分を教え導いてくれる善き師・善き友であり、そこからは限りない説法が聞かれてくるというのである。

それらの善知識のなかでとくに大きな役割を果たしているのは、文殊と弥勒と普賢である。前述のように文殊は智慧であり、普賢は慈悲を表わすが、弥勒（Maitreya）とは〝慈しみ深い〟という意味であり、漢訳では〝慈氏〟とも訳される。ゆえに普賢が karuṇā（悲）であるのに対して、弥勒は maitri（慈）を象徴している。なお重要なことは、この善知識は善財が最後の善知識である普賢に会うまえに、もう一度、文殊に会わせているのである。文殊（智慧）→〔諸善知識〕→弥勒（慈）→文殊→普賢（悲）という次第の上に、この経典が何を言おうとしているかということは、おのずから明らかとなるであろう。

大乗菩薩道の理想とするところは、慈悲の実現ということにあるのであり、その慈悲とは般若の智慧が実践せられるうえでの必然的な展開にほかならないのである。[4] そのようにして、この経典はこれらの三者一具の関連において、大乗菩薩道の要諦を端的に打ち出そうとしているのである。

『般若経』においては、仏道としての大乗菩薩道が般若波羅蜜多の行、すなわち智慧の行として開顕せられた。ところが本経では、それが利他教化、慈悲の行という面にとくにウエートがかけられ、それが〝普賢行〟という語で語られているのである。そこに、この経典が大乗般若の思想に立ちながら、しかも『般若経』を超えて顕現してきた思想的な展開をとらえることができるのである。仏教における行＝実践は、智慧に沈み自利に滞ることを超えて、慈悲の行・利他の行へと展開するところに、自利と利他との相即する悲智円満の〝普賢行〟として完成するのである。

二　「入法界品」の思想

1　序章——ジェータ林でのこと

「本会」と「末会」——法蔵の分科　唐の法蔵は『華厳経探玄記』巻一八の中で、「入法界品」を「本会（ほんえ）」と「末（まつ）会（え）」の二つに分っている（大正三五、四四一下）。「本会」というのはこの経の序章＝導入部であって、世尊を中心にしてジェータ林の大荘厳重閣を舞台にして展開せられる。そこで法蔵は、この「入法界品」を「祇洹重閣会」と名づけ

ている（同、四四〇中）。「末会」というのはこの経の本論であって、文殊がみずからの住所である善安住楼閣を出て南方へ向かって出発するところから始まり、善財の求道の物語を説いている。

まず、「本会」の内容はこうである（〔　〕の中は『探玄記』の分科による呼称である。十門に分っている）。

あるとき、世尊はシュラーヴァスティー（舎衛城）のジェータ林なるアナータピンダダ長者の園（祇樹給孤独園）にある大荘厳重閣に五千人の菩薩、五百人の声聞、それに世間の神々とともにおられた〔一、序分〕。ときに、かれら一座の大衆は世尊に向かって説法を勧請した〔二、請分〕。その要旨を述べると、およそこのようになる――「如来の覚りの境界や、如来の智のはたらく境域などというものは、天を含めた人間どもには、とうてい理解できるものではない。けれども、世尊の教えを聞きたいという、そういう願いをもっているわれら菩薩たち、それに、さまざまに教法に目覚め、仏の説法を聞こうと求めている者たちのために、世尊が宿世において菩薩であられたときに求められた一切智（仏の智慧）、宿世に発された菩薩としての願い、清浄な波羅蜜行（彼岸への行）、菩薩として行ぜられた修行のことなど。それに、宿世における永い修行の果報として、この世において正覚を成じて仏となり、法輪を転じ、衆生の心の中に仏の影像を現わし、さまざまに神通を現じて衆生を教化せられたことについて、どうかお説き下さるように」[5]と。

ここにいうところは、世尊が宿世に菩薩であられたとき、何時を始めとも知られぬ永いあいだ修せられた菩薩としての行、それから、その果報としてこの世において仏となって行ぜられた仏としての行をお説き下さいというのであるから、そういう請問を契機として始まる本経の教説は、要するに、仏教における行＝実践、すなわち仏道というものを説き示そうとするものであることは明らかである。

すると世尊は、かれらが心に考えていることを知ろしめして、獅子奮迅という三昧に入られた〔三、三昧分〕。する

と、大荘厳重閣やジェータ林はたちまち広大無辺となり、虚空を含めた全ジェータ林は浄土の相を現出した。また、十方の世界も厳浄の相を現わした〔四、現浄土分〕。同時に、十方の仏土からは十の菩薩がそれぞれ無数の菩薩衆を従えてジェータ林に集まってきた。そして、おのおの十方に楼閣と獅子座を化作して坐した〔五、集新衆分〕。けれども舎利弗や目連らの声聞たちは、ジェータ林におりながら、それらの仏の神変を見ることも知ることもできなかった〔六、挙劣顕勝分〕。そのとき、十方の仏土からやってきた十の菩薩たちが、仏の神力を承けて、おのおの偈をもってジェータ林における仏の威神力と、雲のように集まってきた菩薩たちの徳を讃嘆する〔七、偈頌讃徳分〕。ところが、仏は三昧に入ったまま黙然と坐して一言も語らない。そのとき、普賢菩薩は一座の大衆に向かって、その獅子奮迅三昧の意味を説明する。そして、「この三昧はことばで説くならば、不可説の仏国土の微塵の数に等しいほどのことばで説明しなければならない。けれども、これはただ如来の智の境界でしかない」[6]と言って、人間の思想やことばの介入できるところではないと説く〔八、普賢開発分〕。人間の思想やことばを超えた境地を、慈悲の普賢菩薩がことばをもって説くのである。それが仏教でいう慈悲なのである。

「獅子奮迅三昧」　獅子奮迅三昧というのは『晋訳』の訳語であるが、原語では siṁha-vijṛmbhito nāma samādhiḥ（獅子のあくびと名づける三昧）という。vijṛmbhita とは "yawned, gaped, yawning" という意味であり、この義によって『唐訳』と『般若訳』は〝獅子頻申三昧〟と訳している。『晋訳』が vijṛmbhita を〝奮迅〟と訳している理由は明らかでないが、この語には "sported, wantoned" という意味がある。このような用例によって『晋訳』は義訳しているのでないか。それはともかくとして、経典はこの三昧について、このように説いている。

そのとき、世尊はそれらの菩薩たちが心に考えていることを意に知ろしめして、大悲を身体（からだ）とし、大悲を根元と

し、大悲を先導とし、大悲を本質とし、虚空の在り方にかなうている siṁha-vijṛmbhita と名づける三昧に入りたもうた。(7)

と。ゆえに、この三昧は大悲の三昧である。一座の大衆の懇請にたいして、世尊が獅子奮迅三昧に入られたというのは、世尊の上に大悲の心が発ったということである。けれども大悲というも、要は空性の開覚である智慧のはたらきにほかならぬのであるから、この三昧は空性真如の境地を少しも離れていない。そういうことが、経典には「虚空の様態＝在り方にかなうている (gagana-nayânugama)」と示されている。虚空は広大無辺であって、そこには行動するについていかなる障碍もなく、あらゆる差別や限定を離れて平等一味である点で、仏教では常に空真如に喩えられる。(8)この三昧の境地もそれと同じく、空性真如の道理・在り方にかなっているというのである。ゆえにこの三昧の境地は、普賢の語るごとく、ことばでもっては説くことができないものである。

そこで世尊はひたすら沈黙して語らない。そのとき、世尊は一座の大衆をこの獅子奮迅三昧に安住させようとして、眉間の白毫から〝法界のあらゆる門を顕わし出して三世を照らす〟(dharma-dhātu-samanta-dvāra-vijñapti-try-adhvâvabhāsa) という光明を放って、十方のあらゆる国土を照らした。すると、かれらは直ちにその光明に摂取せられた。その結果、あらゆる国土において仏がさまざまに法を説き、神変を現じて衆生を教化しておられるありさまが手にとるように見られた。さらに、かれらが如来の光明に照らされたとき、歓喜より生じた数限りないすばらしい神変の雲が、菩薩たちの全身や、その化作した楼閣や獅子座やジェータ林のあらゆる事物から起こって、全法界に充満したという〔九、毫光示益分〕。

神変 (vikurvita) とは、般若の智見がいろいろな態や形をとって、無碍自在に現われ出ることである。そこで、この語は漢訳では〝自在力〟〝自在神力〟などとも訳される。ゆえに、このような光景は、全ジェータ林が仏の智慧に

摂取せられ、菩薩たちの発す般若の智見で充満したということである。すなわち、全ジェータ林が智慧の世界となったということである。そこで、智慧の文殊が、偈をもって一座の大衆にこのジェータ林の神変を讃嘆する〔一〇、文殊述徳分〕。そして、仏の三昧によって心が照らされたジェータ林の菩薩たちは、不可説の仏国土の微塵の数に等しいほどの大悲門に悟入した。その結果、かれらはそれぞれに仏の精神の荷い手となって、さまざまな姿や形をとって、いろいろの世界や境界に入り込んで、種々に法を説いてあらゆる衆生を教化成熟して、利他教化の行を果遂してゆくのであった。

このように、本経は仏道の本領は、利他教化という慈悲の実現にあることを説いて、経の第一部を終っているのである。

2　善財童子の遍歴

(一)　文殊菩薩（第一善知識）

文殊の旅立ち　文殊は菩薩や神々などたくさんの従者をひきつれて、みずからの住処である善安住楼閣（Pratiṣṭhā-na-kūṭāgāra）を出て南方へ向かって出発する。『探玄記』はこのように釈している。

〔真〕如を証し念を離るるを〝善安住〟と名づく。法界は数（道理、条理）が重なれるが故に名づけて〝楼閣〟となす。この正証より後の妙智を起こすを〝〔楼〕閣より出づ〟と名づく。（大正三五、四五一下）

と。ゆえに〝善安住楼閣〟というのは、真如法界、すなわち智慧の世界である。pratiṣṭhāna とは prati√sthā（"to

stand still, to stand firm") という語源から作られたことばであるから、『晋訳』が〝善安住〟といい、『唐訳』と『般若訳』が〝善住〟と訳しているのは、この楼閣は世俗を超えて、寂かに堅固不動に建っているという意味である。だから〝善安住楼閣〟というのは、「動」である世間・世俗に対する第一義空・不動の世界である。しかし法界を証するということは、空真如の境地に不動のままに固定してしまうことではない。真如の悟りは、限りなく有の世界、動の世界にはたらき出るところに空真如の悟りとしての意味があるのである。そこで智慧の象徴である文殊が、善安住楼閣を出て南方へ向かって出発したというのは、覚りの牙城に閉じこもろうとする小乗的な見解を棄てて、有の世界・動の世界である人間の世界に向かってはたらき出たすがたである。それは、『探玄記』が釈しているように、〝正証〟すなわち般若の智慧 (prajñā) が〝後の妙智〟すなわち後得清浄世間智 (jñāna) となって、般若波羅蜜多 (到彼岸) の本義を世間の上に実現するすがたである。

一　摂比丘会（文殊が比丘たちを教化する）ときに、声聞の側からは舎利弗が登場する。かれは仏弟子の中では智慧第一と称せられる者であるが、いま、文殊が南方へ行くのを見て、「わたしも、すぐに、文殊とともに人びとの居る処へ遊行に出かけよう」と考えて、六十人ばかりの比丘とともにそのあとを追った。その途すがら、かれは比丘たちに向かって、さかんに文殊の徳をほめたたえる。ここに本経は、声聞の智慧と文殊の智慧とを対比させながら、仏教でいう〝智慧第一〟というのはどういうことであるのか、ということを明らかにしようとしているのである。

そのとき、舎利弗は比丘たちとともに、ようやく文殊に追いついて、かれに語りかけた。すると、文殊は象王のようにふり返って、比丘たちを見渡した。すると比丘たちは、文殊に向かって「すぐれたお方よ。われわれは、あなたにお目にかかったという善根と、また、師である舎利弗尊者と、世尊であられる釈迦牟尼如来のみ前にあるという善根

によって、身体も声も相貌も、いまあなたがあられるのと同じようにありたいと欲います」と言った。すると文殊はかれらに向かって、大乗に発趣した者は十の〝たゆみない心〟(aparikheda-citta『唐訳』「無疲厭心」)を発せと説いた。(9) その十の心とは、要するに大乗菩薩道の理想として唱道せられる「上求菩提　下化衆生」(限りなく正覚の智慧をきわめ、無辺の人類を教化する)ということにほかならなかった。文殊は六十人の比丘たちに向かって、そういう大乗の菩薩としての道をたゆみなく実践せよと教えたのである。比丘たちはこの教えを聞くや、たちどころに〝一切の仏を見るに障碍のない眼の境界〟(sarva-buddha-vidarśanâsaṅga-cakṣur-viṣaya『唐訳』「無碍眼見一切仏境界」)という三昧を得た。そして、この三昧を得るや同時に、無上菩提心を発した。そのとき、文殊はかれらを勧励して〝普賢行〟に住せしめた。

文殊は南方への途上において、まずこのように比丘たちを教化した。『探玄記』はこの一段を「摂比丘会」と呼んでいる。

二　摂竜王会(文殊が竜王を教化する)　かれはさらに南方にすすみ、Dhanyākara(10)という都城(『晋訳』「覚城」。『唐訳』「福生城」)へ趣いた。それから、さらにその東にあるVicitra-sāra-dhvaja-vyūhaという林(『晋訳』『唐訳』「荘厳幢娑羅林」)へ行った。そこは過去の諸仏が住まわれた塔廟(11)(caitya)のある処である。また、衆生を教化成熟するために如来が住したもうた処であり、世尊も昔、菩薩であられたとき、菩薩としての行を行じたもうた処であった。そこでは、いまなお、天・竜・夜叉などの八部衆や人・非人(鬼神)たちが、せっせと供養に励んでいるという。文殊はそういう聖地へ詣でて、ながい仏教の伝統をしのんだのである。かれは、そこで〝法界の理趣の顕現〟(Dharma-dhātu-naya-prabhāsa『唐訳』「普照法界」)という経を説いた。かれがこの経を説いているとき、大海の中から幾百千万億という竜がやって来た。かれらはこの法門を聞いて竜の境遇を厭い、天と人との世界に生まれることを得た。そのとき、一万の

竜たちは無上正等覚から退転しない者となった。また、かれが法を説いているとき、無辺の衆生界は三乗によって教化せられた。

文殊は、このように比丘のつぎに諸竜を教化した。『探玄記』は、この一段を「摂竜王会」と名づけている。

三　摂善財会（文殊が善財を教化する）　文殊がその林のなかの塔廟に止住しているのを聞いた福生城の人たちは、ぞくぞくと文殊のところへやってきた。そのなかにいたのが善財童子である。文殊は善財をはじめとする福生城の人びとに向かって、仏の成就しておられる徳や、仏の教えについて説いた。そして仏道に勧励し、無上菩提心を発さしめ、宿世においてすでに成就されてあったみずからの善根を憶いおこさせて、その場から立ち去って行った。

ときに善財は、ただひとり文殊に追いすがって、偈をもって文殊を讃嘆しながら、おのが心情を歌いあげる。その偈は、

三有を城廓となし　憍慢を垣牆となし　諸趣を門戸となし　愛水を池塹となす（一）

愚痴の闇に覆われ　貪と恚の火は熾然たり　魔王を君王となし　童蒙は依止して住す（二）[12]

をもってはじまる。この偈の内容を『晋訳』と『唐訳』についていえば、まず文殊の説法によって知らしめられた自己のあさましい態、そしてそれがそのまま一切衆生の態であることを懺悔告白する（一―四偈）。つぎに文殊の徳をさまざまに讃嘆し、われに解脱の門を開き、菩提への道を示し、三世の仏を見せしめたまえと求願する（五―一六偈）。そして大乗の徳をいろいろにほめたたえ、かかるすぐれた徳のある乗物である大乗に、われを乗せたまえと懇願し（一七―三二偈）、最後に、

四摂〔事〕を円満なる〔光〕輪とし　〔教法を〕総持せる清浄の光をもてる

かくのごとき智慧の日を　願わくは我れに示して見せしめ給え（三三）
すでに法王の城に入り　すでに智の王の冠を著け
〔頭には〕すでに妙法の繒を繋げる者（文殊）よ　願わくはよく慈しみて我れを顧みたまえ（三四）

と結ぶ。このような偈を誦しながら、自分のうしろに追いすがってくる善財童子の心情に心を打たれた文殊は、ついに立ち止まって、象王のように静かに善財の方へ向きなおった。『晋訳』と『唐訳』は、そのときの様子を、

そのとき、文殊師利菩薩は、象王の廻るが如く善財童子を観じて、かくの如きの言をなせり。[13]

と伝えている。さきに比丘を教化した一段では、これと同じ光景がもっと詳しく述べられている。

そのとき、文殊師利童子は、すばらしい菩薩の神変によって、〔供奉者たちの〕大衆の〔居る〕広さほどの地輪とともに、象王が見つめるように〔全身でおもむろに〕ふり返ってから、それらの比丘たちを見渡した。（GV 48. 14-16）

さきには南方への途上において、文殊は比丘たちの呼びかけに応じて歩みをとめてうしろに向きなおったのであるが、いままた、善財の言葉にたいして歩みをとどめてうしろに向きなおったということは、仏教の術語でいえば〝廻向〟ということになる。廻向（pariṇāma）とは、先学が解説せられたように“to bend down”（その方へ身を傾ける）、“to turn aside”（側へ向く）という意味であるから、真如法性の悟りが人間の方へ身をかたむけ、人間の側へ向かってくることである。[14] いまの場合でいえば、文殊の智慧が善財の方へ身を傾け、善財の側へ向かってくることである。その廻向ということの具体的なかたちは、衆生に法を説き示すことのほかはない。そこで象王のように善財の方へ向きなおった文殊は、やさしい目差しをもって静かに善財を見つめながら、かれが菩提心を発したことをほめたたえ、一切智を求める者は善知識に親近して疲倦することがあってはならないとさとし、〝普賢行〟を実践せよと勧める。

そして、つぎの善知識である功徳雲比丘を訪ねて南方[15]へ出発せよと指示するのであった。

善財出立の意味　このように、文殊の教化は比丘―竜王―善財と次第したのであるが、この次第の上に文殊の知慧というものの性格が、殊に明確に示されていることがわかる。まず第一の比丘（声聞）とは、空寂＝涅槃に著する人たちである。そこで「摂比丘会」において、文殊の知慧は、まずそういう執見、すなわち空見＝無見を破しているのである。つぎに竜王とは、六趣でいえば畜生趣に属する。その住んでいる大海とは、生死の大海である。それは前とは反対の有の世界であり、迷いの世界である。竜王というのは、かかる世界に沈淪（ちんりん）しているものの代表として登場しているのである。そこで文殊の知慧は、第二の「摂竜王会」において、有に執する見を破している。そのように文殊の智慧は、空・無に著すると、有に執するとの二つの執見を破するのである。そこに、比丘や竜王たちが文殊の智慧に摂取せられ、救済せられてゆくのである。そういうことが、摂比丘会と摂竜王会の上に示されているのである。そして、有を遮し無を破する、そこに有無を離れた中道が開顕せられる。そういうことが、第三の「摂善財会」の教えるところであると理解せられるのである。その中道とは、「摂善財会」の説くところによれば〝普賢行〟にほかならなかった。文殊は善財にたいする教誡として、偈をもって〝普賢行〟を実践せよと勧励しているのである。

そのようなわけで、この文殊の一章は、善財の南方への旅立ちに先立って、まず仏道の向かう方向をはっきりと指し示しているのである。

(二)　弥勒菩薩（第五二善知識）

「弥勒」(Maitreya)の意味　多くの善知識を歴訪して教えを受けた善財は、第五二番目に弥勒菩薩を訪ねた。この

菩薩は、いま兜率天に在って天子たちのために説法をしているが、釈尊の滅後五六億七千万年ののち、この世に下生して、竜華三会の説法によって、釈迦の教化にもれた人びとを救済して成仏すると約束せられている。そこで、この菩薩は一生補処の菩薩（ただ一度だけこの生死の世界に縛られるだけで、つぎの生には仏となることができる地位にある菩薩）といわれ、説法によって衆生を救済することが使命とせられている。そういうことが、その名の示すように〝慈しみ深い〟（maitreya）ということである。仏教では慈（maitrī）は悲（karuṇā）と対比せしめ、慈は与楽、悲は抜苦であるといわれるが、「入法界品」はこの一章において、仏教でいう〝慈〟とはどういうことであるのか、ということを明らかにしようとしているのである。

場所は海岸国（Samudra-kaccho jana-padaḥ）。大荘厳という園林（Mahā-vyūhaṁ nāmodyānam）の中にある毘盧遮那荘厳蔵（Vairocana-vyūhālaṁkāra-garbha）という大楼閣がこの善知識の住所である。ようやくにして、この楼閣にたどりついた善財は、五体投地してから、またたきもせずに楼閣を仰ぎ見ながら、このように口ずさんだ。

この楼閣は、空・無相・無願を所住として住んでいる人たちの住む処である。……一切法が不生である所住に住んでいる人たち、……一切法が無自性である所住に住んでいる人たちの住む処である。

一劫を一切劫に、一切劫を一劫に入れる所住に住んでいる人たち。一国土と一切の国土、一切の国土と一国土とが雑りあわない所住に住んでいる人たち。一法と一切法、一切法と一法とが矛盾しない所住に住んでいる人たち。……一切の時（三世）を一刹那に入れる所住に住んでいる人たち。一切の国土に一念の起こる間（一刹那）に行く所住に住んでいる人たちの住む処である。……

空を所住として住しておっても、見となれるものに依らず。無相を境界としておっても、相を作っている衆生の

教化につとめ励む。すべての願いを捨離しておっても（無願）、菩薩としての願いを断じてはいない。すべての業と煩悩を自在に支配しておっても、衆生を成熟するために業と煩悩の意いのままになることを現ずる。死と生をば〔実体としては無であると〕遍知しておっても、〔衆生を教化するために〕生死を現ずる。一切の趣（生存の境界）を離れておっても、衆生を教化しようとの意志によって一切の趣に趣く。慈しみを所住としておっても、ある処に愛著して住しない。悲を所住としておっても、ある処に執著の見をもって住することがない。喜びを所住としておっても、苦悩の衆生を観ては常に憂悩する。捨を所住としておっても、他の人のために為さねばならぬことのために常につとめ励む。……真如を所住としておっても、実際（bhūta-koṭi）に堕することに住しない。

この楼閣は、このようなあらゆる徳を所住とする人たちの住む処である。[16]（抄訳）

ここには大乗の正覚というものがきわめて明確に打ち出されている。その基調をなすものは、「菩薩は智慧あるが故に生死に住せず。慈悲あるが故に涅槃に住せず」[17]という無住処涅槃の思想である。つぎに示す「入法界品」の記述は、その辺の事情をよく伝えている。

菩薩の住処　実はこの楼閣はからっぽであって、弥勒はこの中にはおらなかったのである。善財は楼閣の前に立って、弥勒に会いたいと願い求めておったのであるが、ふと見ると、弥勒は楼閣の外のある方角から、幾百千の生類にとり囲まれ、無量の天・竜・夜叉など、それに故郷を同じくする幾百千のバラモンを伴って、この楼閣の方へやってくるところであった。そして左右には、梵天・帝釈・護世という神々が弥勒に向かって頭を垂れて敬礼しておったという。そういうことは、善財が弥勒に語ったことばでいえば、「無上正等覚において一生所繋（ただ一度だけ、この生死の世界につながれている）である者は、一切の菩薩の住処を超えている」（GV 489. 19-20）ということである。その

ことは、つぎに示す弥勒と善財との問答の上にも、はっきりと示されている。

善財は楼閣に入って弥勒から不可思議の荘厳を見せられてのち、弥勒に向かって「聖者よ。あなたは、どれほど遠い所から来られたのですか」と尋ねる。この問は、さきに弥勒がたくさんの眷属を引きつれて、この楼閣へ帰って来たことを承けてなされたものである。弥勒は答える——

善男子よ。〔ある者が、ある処へ、やって〕来たのではない（不来）と了解した（gatiṁ-gata）のが、菩薩たちの行動（gati）というものである。動くことなく、止まることのない〔境地〕へ行くこと、依処なく家なき〔境地〕へ行くこと、死なく生なき〔境地〕へ行くこと、止まることなく遷移することのない〔境地〕へ行くこと、動なく起なき〔境地〕へ行くこと、顧恋することもなければ〔顧慮する〕家もない〔境地〕へ行くこと、業と〔業の〕果報のない〔境地〕へ行くこと、生もなく滅もない〔境地〕へ行くこと、不断・不常へ行くこと〔が菩薩たちの行動というもの〕である。(18)

と。行くとか、来るとかいう行為・行動は、竜樹が『中論』の第二章「観去来品」で説いているように、行くという行為の主体（gantṛ 去者）と、行くというはたらき（gamana 去法）と、行くという行為の行なわれる場所（gantavya 所去処）との三者の相依相待によって成立する。ゆえに三者のいずれも、自性として実体としてあるのではない。すなわち無自性であり空である。菩薩は、かかる三者が実体として有りと考える分別計執を離れているから、ある者がある処へ行くとか来るとか考えない。菩薩の行動とは、かかる分別や計らいを離れた境地へ行くこと、つまり、無分別智である般若の智慧を体得することなのである。しかし、そういうことは無分別の世界へ行ったまま、そこに固定してしまうことではない、と言おうとして、このように説く。

されど善男子よ。大悲に行くこと（大悲を了解すること）(19)が菩薩たちの〔行動（gati）〕である。教化さるべき衆生の

ことを考えるからである。大慈に行くこと（大慈を了解すること）が菩薩たちの〔行動〕である。苦悩の衆生を救済するからである。戒に行くこと（戒を了解すること）が菩薩たちの〔行動〕である。〔戒行の果報として、善趣（天界）に〕欲いのままに生まれるからである。誓願に行くこと（仏の誓願を了承すること）が菩薩たちの〔行動〕である。何時をはじめとも知られぬ古えから、〔仏の誓願は〕ましますからである。〔天眼・天耳等の〕神通に行くこと（神通を了解すること）が菩薩たちの〔行動〕である。一切の安楽を〔衆生に〕示現するからである。無作に行くこと（無作を知ること）が菩薩たちの〔行動〕である。一切の如来の足下を動かないからである。取捨なきに行くこと（取捨なきを了知すること）が菩薩たちの〔行動〕である。身も心も〔一つの物事に〕凝り固まることがないからである。般若と方便に行くこと（般若と方便を了証すること）が菩薩たちの〔行動〕である。衆生のあとにつき従うからである。変化の示現に行くこと（変化を示現するのを知ること）が菩薩たちの〔行動〕である。身は電光や影像や幻化と等し〔く実体がな〕いからである。[20]

と。要するに、これは菩薩の無分別智が世間を対象とする清浄世間智として、一切衆生の上にはたらき出る態である。ここに菩薩の行動は、空の実践による大悲行という意味をもってくる。分別の世界から無分別智へ、さらに分別の世界へというのが菩薩の行動の軌跡なのである。

菩薩の故郷　そこで弥勒は、そういうことを自身の行動の上で、具体的に説明してゆく。かれによれば、菩薩の行動というのは、ある処からある処へ行くとか来るとかいうような、世俗的なものではない。けれども、しいて〝何処から来たか〟と問われるならば、世間的にいえば、自分の故郷は摩羅提（Malada）国の房舎（Kuti）という村であって、そこで父母親族など有縁の人びとを大乗に教化してから、いまこの楼閣へやってきたのである。けれども自分の

本当の故郷は、摩羅提国というような世俗的なあり方での場処ではない。菩薩には十の故郷があるという。十とは[21]、(1)発菩提心、(2)深心、(3)〔菩薩〕地という依処、(4)発願、(5)大悲、(6)如実に法を観察すること、(7)大乗、(8)衆生を成熟すること、(9)般若と方便、(10)一切の教法を実践すること、である。それから、菩薩の家とはいかなるものか、そこに生まれるとはどういうことであるのか、について弥勒の説法はつづく。そして最後に、一生補処といわれる菩薩の最上位に位する自分の使命について語る——

自分はこの摩羅提国の房舎という村のバラモンの家に在る父母・親族という有縁の人々を教化するために、この閻浮提に生まれてきた。そして今は、もろもろの衆生を機類に応じて方便をもって教化するために、この楼閣の中に住んでいる。そして、この世で命終ってのちは、兜率天に在る天子たちを説法によって教化し、時来らば再びこの世界に還り来って、釈迦の教化にもれた人びとを救済するために兜率天に生まれるであろう。そして時機到来して、その願いが満足して一切衆生が救済せられるとき、わたしは正覚を成就して一切智を得る。善財よ、そなたは、そのとき再び文殊とともに我れを見るであろう。[22]（取意）

と。一切衆生が教化せられるときが、すなわち弥勒にとって正覚が成就するときなのであった。

さて、弥勒は善財にたいして普賢に会う前に、もう一度、文殊に会うようにすすめ、長々と文殊の徳を讃嘆する。文殊をはじめとする多くの善知識を歴訪した善財が、最後に普賢に会う前に、もう一度、最初の文殊に還らなければならなかったということは、仏教における行＝実践の根幹は、般若の智慧の体得をほかにしてはありえないことを、弥勒は善財に、もう一度、確認させているのである。

普賢行へ入る者　善財は弥勒のもとを辞して、百十の城を遍歴して蘇摩那城（Sumanāmukha-nagara）に到り文殊をさがし求めた。すると文殊は、百十由旬の彼方から右手を伸ばして善財の頭に置いて、このように言った。

善きかな。善男子よ。信根（信心の力）を捨離し、心が疲倦し、心が畏縮し、修行に専心せず、精進を退失し、少しばかりの徳に満足し、一つの善根だけからできており、〔菩薩の〕行と願を発起することに善巧ならず、善知識に護持されず、仏に護念されないような人びとは、この〔大乗の〕教えの本質を知り、この〔大乗の法門の〕理趣、この境界、この所住を知り、〔そこに〕趣入し、悟入し、信解し、分別し、証知し、会得することはできない。(23)

と。そして善財をして〝普賢行〟に悟入せしめ、文殊自身の国土である智慧の世界に住まわせてのち、その場から立ち去って行った。

(四) 普賢菩薩（第五三善知識）

普賢菩薩の境界——修行と得果　文殊が立ち去ったあと、善財はその場で普く賢った菩薩の境界を思惟しながら立っておった。すると、普賢菩薩の名前や菩提への行や殊勝の願の声が聞こえてきた。それを聞くや、普賢菩薩に会いたいとの願いがかれに起こった。そのとき、心が虚空のように広々となり、一切の執著を離れて浄らかとなったとみるや、自分は金剛海蔵菩提道場の毘盧遮那如来の獅子座に向かって一切宝蔵蓮華座の上に坐しておった。すると普賢を見るための十の瑞相と大光明が現われた。そのとき、かれは普賢菩薩がたくさんの菩薩衆に囲まれて、毘盧遮那如

来の前で大宝蓮華蔵獅子座の上に坐しているのを見たという。このように経典には、だれが普賢に会うことを善財に教えたかは、何も説いていない。しかし、多くの善知識にめぐりあい、再び文殊の教化に接した善財は、ここに教えられずとも、自然に普賢の徳に目ざめたのである。

さて、普賢は善財にたいする説法の最後において、過去無数劫にわたって自分が修してきた修行のありさまについて語る——

善男子よ、私が一切智を求めて経めぐってきた数限りない劫海について憶い起こしてみるに、一念の間といえども、ただ、一切智への資糧のなかで、他によって打ち負かされることのない智という征服しがたいものを蔵している菩提心以外には、如来の教えにそむいた心、怒りの心、我に執する心、菩提への道から離れた心、生死に疲倦する心を発そうとは憶わなかった。だから、私の宿世の修行において身につけられた仏国土を浄める行、心に大悲を得て衆生を救済し成熟する行、仏に供養し仕える行、正法を執持し守護するためにみずからの身命を捨てる行について説くならば、一切の劫海は尽きてしまうであろう。善男子よ、私が得た法門の海のなかの一字一句といえども、転輪聖王の位を捨て、あるいは自分がもっているすべてのものを捨てて買われたのでないものは何もない。一切衆生を救済しようと勤め、絶えまなく流れる自分の心を観察しようと勤め、目のあたり他の人が教法を証得するようにと勤め、すべての世間の人びとに智の光明を顕わし出そうと勤め、一切衆生に生死の中で安楽を生ぜしめようと勤め、一切の如来の徳を讃嘆する功徳に心を結びつけることによって得られたものばかりである。善男子よ、このような一切智への資糧の力、広大な信解の力、一切法を如実に観察する力、智慧の眼の力、大悲・大願の力、善知識が私を受け容れて下さった力のおかげで、私は三世に壊れることのない極めて清浄な法身を得たのである。また、無上にして清浄な色身が得られたのである。善男子よ、今ここに得られている、この

円かに完成した私の身体を観よ。この身体こそは、無辺の劫海における修行から生まれ出たものなのである……。[24]

（抄訳）

かくて善財が普賢の身体を心静かに観察していると、普賢の一いちの毛孔のなかに、不可説の仏国土の海のありさまがさまざまに現われるのを見た。また、すべての毛孔や相好の中の国土の海からは、全仏国土の微塵に等しい仏の化身雲が現われて十方世界に遍満し、もろもろの衆生を無上正等覚に成熟させているのを見た。これを見たとき、善財はついに仏道とは何かということを悟ったのである。経典はこのように説いている——

そのとき、普賢菩薩の教示や教誡に教えられた長者の子、善財は、普賢菩薩の身中にあるすべての世界へ趣いてもろもろの衆生を成熟した。……かれは〔普賢菩薩の一切の毛孔のなかの〕ある国土において、一劫の間、遍歴した。かれはある国土においては、不可説の不可説倍に至るまでの仏国土の微塵に等しい劫の間、遍歴した。そして、その国土から動かなかった。けれども、念々に中も辺もない〔広大な〕国土の海に趣いて、もろもろの衆生を無上正等覚に成熟せしめた。[25]

菩薩道の究極——普賢行　ここに善財は、求道の初めにかかげた「菩薩道とは何か」という問について、決定した了解に到達したのである。それは、みずからが限りなく正覚の智慧を極めるばかりでなく、未来際を尽くして衆生の有らんかぎり利他教化の行を果遂してゆくこと（上求菩提　下化衆生）なのであった。そういうことは、本経の立場からすれば、声聞の及ばざるところであるから、その行は〝普賢行〟と称されるのであった。そのように普賢菩薩の教示によって、仏道とは何かを知ったとき、善財は自分が普賢菩薩と同じく、また一切の諸仏と同じである境地に到達

したのである。経典はつづけて、こう説いている——

かれは次第に普賢菩薩の行と願の海に等しいまでになった。〔そして願行が成就したとき〕、一切の如来と等しくなった。すなわち〕一切の国土に身をもって到ることが〔諸仏と〕等しく、行の完成も〔諸仏と〕等しく、成正覚における神変の示現も等しく、法輪を転ずることも等しく、無碍解が清浄であることも等しく、音声を発することも等しく、あらゆる音声支（音階）の海を用いることも等しく、〔十〕力と〔四〕無所畏も等しく、仏としての所住も等しく、大慈大悲も等しく、不可思議な菩薩の解脱における神変も等しくなった。

と。〝普賢の行願〟が成就して仏となり、無辺の衆生が救済せられるときが〝入法界の行〟の完成であり、仏道が成就せられることなのであった。

3 「普賢行願讃」

「普賢行願讃」とそのテキスト　「入法界品」の梵本 *Gaṇḍa-vyūha* は、いわゆる「普賢行願讃」[26]で結ばれている。この偈が最後におかれているのは、梵文 *Gaṇḍa-vyūha* と、そのチベット訳と『般若訳』であって、『晋訳』と『唐訳』にはない。本偈には独立した梵本も伝わり、これだけが別に漢訳されたものに、覚賢訳『文殊師利発願経』と不空訳『普賢菩薩行願讃』があり、チベット訳の異本も伝わっている。梵本によれば、この偈は "Bhadra-cari"（五一偈）、あるいは "Bhadra-cari-praṇidhāna"（五四、六一偈）と名づけられ、『般若訳』では「普賢広大願王清浄偈」とも称せられている。この偈は普賢菩薩が〝普賢の行願〟を開説し、その得益を讃嘆するのが要旨である。チベット大蔵経丹（タン）殊爾（ジュール）には、この偈について竜樹・世親等に帰せられる六部の註疏が伝わっており、その概要は月輪賢隆博士によって

紹介せられている。[27] 本稿では、そこに示されている科文を参考としながら、梵文 *Gaṇḍa-vyūha* によって、かりそめの抄訳を掲げ、妙旨の一端をうかがうよすがとしたい。

1、**三業帰敬**（一―四偈）

十方世界の、すべての三世に属するあらんかぎりのどのような人中の獅子も、
そのすべてに残らず、私は清浄な身・口・意をもって敬礼します。（一）

2、**諸仏供養**（五―七偈）

美しい華、美しい花環、いとすぐれた音楽と塗香と傘蓋、
それに、美しい灯と最上の薫香をもって、それらの勝者に〔私は〕供養し奉ります。（五）

3、**懺悔等の五法を説く**（八―一二偈）

貪りや瞋りや愚かさのゆえに、身と語と同じく意によって
私が悪を作した、そのすべてを私は懺悔します。（八）

十方の世界の中の有学と無学と独覚と
仏子たち、それに、すべての勝者たちの福徳のすべてを、私は随喜します。（九）

十方の世の灯（仏）たちは、菩提を開覚して無著なることを得ておられます。
そのすべての守護者たちに、私は無上の〔法〕輪を転じたまわんことを勧請します。（一〇）

されど滅度を示現せんと希いたもうときは、すべての生ける者どもの利益と安楽のために、
国土の微塵に等しい劫のあいだ、止住したまわんことを、私は合掌して懇請します。（一一）

敬礼と供養と懺悔と随喜と勧請と懇請により
私が積んだ善がいかほどであろうとも、私はすべてを菩提に廻向します。（一二）

4、**〝普賢の行願〟を開説する**（一三―四五偈）

業と煩悩と悪魔の道より〔世間が〕解脱するために、
蓮華が水に汚されず、日月が虚空のなかで執着しない〔で運行する〕ように、〔私は〕もろもろの世間の趣の中で行じましょう。（一〇）
すべての悪趣の苦しみを消滅し、すべての生ける者どもを〔安楽に〕住まわせながら、
〔私は〕すべての生ける者の利益のために、十方のあらんかぎりの国土の道において行じましょう。（一一）
衆生の行ないに従い、菩提への行を円満し、
〝普賢行〟を修習しながら、〔私は〕すべての未来劫を行じましょう。（一二）
国土の海を浄め、衆生の海を解脱せしめ、
法海を観察し、智海にとび込み、（一九）
行海を浄め、願海を円満し、
仏海を供養しながら、疲倦なく劫海を行じましょう。（四〇）

5、**究竟無尽**

あらんかぎりの虚空が尽くされますように。同じく衆生が残りなく尽くされますように。
あらんかぎりの業と煩悩が尽きるとき、私の願いは尽きるのです。（四六）

6、**行願の得益**（四七―五四偈）

この廻向の王〔である「普賢行願讃」〕を聞いて、最勝なる菩提を希求しつつ、
ひとたび、信解を生ずるならば、この福徳は最上殊勝となるでしょう。（四八）
この〝普賢行〟を願う人には、それによってもろもろの悪道は除かれ、もろもろの悪友は遠ざけられています。
かかる人は、速かにかの無量光〔仏〕を見たてまつるのです。（四九）
それらの人びとには、幸福な生活という善き利得が得られています。かかる人びとは善く人間に生まれてきた者です。
されば、かれらもまた、遠からず〔もろもろの仏子の中で〕普く賢ったお方と同じようになるのです。（五〇）
無知のゆえに造られた五無間の悪〔業〕は、
この「普賢行」〔という讃偈〕について語るとき、速かに残りなく消滅します。（五一）
その人は速かに菩提樹王の許に趣きます。趣いてから衆生を利益するために坐し、
菩提を覚ります。〔そして法〕輪を転じ、軍勢を伴ったすべての悪魔を征圧するでしょう。（五三）
この「普賢行願〔讃〕」を受持し、読誦し、演説すれば、
仏はそれについての果報をよく知っておられます。〔されば〕殊勝なる菩提について疑いを起こしてはなりません。（五四）

7、廻向文（五五―六〇偈）

すべての三世の勝者たちは、廻向は最上のものであると讃嘆せられました。
だから私は、このすべての善を最勝にして殊勝な行（普賢行）に廻向します。（五六）
そして命終に臨んだときは、私はすべての障りを除いて

目のあたりかの無量光〔仏〕を見たてまつって、その極楽国土へ往生しますように。（五七）
そこに往生したときは、これらの願いが、みなことごとく現前しますように。
そして、私はそれら〔の願い〕を残るところなく円満して、世間のあらんかぎり衆生利益を行じましょう。（五八）

8、結び

「普賢行願〔讃〕」を誦して、私が積んだ善がいかほどであろうとも、
それによって、生けるものにたいする清浄な願いが、すべて、一刹那に成就しますように。（六一）
〝普賢行〟に廻向して得られた福徳は、無辺にして、いと殊れています。
その〔福徳〕によって、世の災厄の流れに沈んでいる者が、まさに、いと殊れた無量光〔仏〕の城に往きますように。（六二）

梵本 *Ganda-vyūha* では、この讃偈を終ってから、後記のなかに、

諸法は因より生ず。それら〔諸法〕の因を、実に如来は説きたまえり。
また、それら〔諸法〕の滅についても、かくのごとく大沙門は説きたもう。

という偈を引用していることに注目したい。周知のとおり、この偈はアッサジ比丘が王舎城での托鉢の途次、まだ一介の遊行者であった舎利弗の問に答えて、師である仏陀の教えの要諦を述べたものである。かれ（舎利弗）はこの偈を聞いて、仏陀の教えがいかなるものであるかを洞見し、やがて、仏陀の弟子となったのである。そこで本経の終りにあたって、とくにこの偈が引用せられている所以は、「普賢の行願」といい、「入法界」ということも、要は釈尊の正覚の本質である縁起の道理をみずからが窮めるとともに、また他をして知らしめる（自覚覚他　覚行窮満）以外にない

ことを明らかにしようとしたものであろう。縁起の法灯をかかげ、全人類の正覚を願って、はてしない歩みをつづけるところに、大乗である菩薩精神の真髄があるのである。

（1）*GV* 17.22—24.11.『普訳』大正九、六七九中—六八〇下。『唐訳』大正一〇、三三二下—三三四上。

（2）山口益他『仏教学序説』一一二頁。

（3）*Gaṇḍavyūhasūtra*, ed. by Dr. P.L. Vaidya (Darbhanga, 1960), Introduction pp. 12-17. 川田・中村編『華厳思想』五五—六一、八八—八九頁。岩本裕『大乗経典』(三) 一五—一九頁参照。

（4）注（2）と同書、四二九頁。

（5）*GV* 5.6—6.10.『普訳』大正九、六七六下—六七七上。『唐訳』大正一〇、三三一九下—三三〇上。

（6）*GV* 33.21-24.『普訳』大正九、六八三中—下。『唐訳』大正一〇、三三一七上。

（7）*GV* 6.11-13.『普訳』大正九、六七七上。『唐訳』大正一〇、三三〇上。

（8）注（2）と同書、一九八—一九九頁。『山口益仏教学文集』下、九一頁参照。

（9）*GV* 48.23—49.15.『普訳』大正九、六八七中。『唐訳』大正一〇、三三一中。

（10）久野芳隆氏は Dhanyakara は玄奘の『大唐西域記』巻一〇所載の馱那羯磔迦にあたるとせられている（「華厳経の成立問題」『宗教研究』新七の二、一〇一頁）。なお、平川彰『初期大乗仏教の研究』五九七頁。同『インド仏教史』上、二九九、三〇七、三二三頁。静谷正雄「アマラーヴァティー大塔の所属部派」（『印度学仏教学研究』二一巻一号、一〇四頁）参照。

（11）この塔廟というのはアマラーヴァティー大塔をさすとも考えられている（久野芳隆氏、前掲論文同頁。静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』二六八頁）。アマラーヴァティー大塔は西暦二世紀中葉には Cetikiya（制多山部）に所属し、その管理下にあったと認められている（平川彰『初期大乗仏教の研究』六一三頁。同『インド仏教史』上、三〇六頁。静谷氏前掲書二八一頁以下、二九五頁。同氏、前注所掲の論文一〇五、一〇六頁）。この部派は大衆部の一派で、仏塔への信仰を重んずる集団で、僧俗の人びとから構成されていたらしい（静谷氏、前掲論文一〇六頁）。いずれにしても、この地方は自由思想の大衆部が普及していた。この塔廟を拠点にして文殊が説法を行なったという構想は注目されてよいであろう。

(12) 『唐訳』（大正一〇、三三二下―三三三中）による。『晋訳』は大正九、六八八中―六八九上。この偈は『晋訳』と『唐訳』では三四偈、梵本・チベット訳・『般若訳』では三七偈を数える。後者の一・三五・三六偈が『晋訳』と『唐訳』には欠けている。

(13) 『晋訳』大正九、六八九中。『唐訳』大正一〇、三三三中。

(14) 『山口益仏教学文集』下、九八頁。

(15) 南方（dakṣiṇā-patha）とは、辞典には“the southern region, Deccan”と説明せられている。Vaidya 博士も同じ説を採っている（注（3）所掲の書、Intr. p. 7）。

北インドと南インドの間には早くから交通が開かれていたらしい（中村元『インド古代史』上、八二頁以下。平川彰『インド仏教史』上、一〇六頁）。殊に、スッタニパータ第五章の序におけるバーヴァリというバラモンに関する記述は有名である。このような記述にもとづいて、山田龍城博士は本経における善財童子による南方遍歴の構想は、両地方の交渉が熟したのちにおいて生まれてきたものであると推定せられている（『大乗仏教成立論序説』五六四頁以下）。平川彰博士（『インド仏教史』上、五〇、二九九頁）によれば、デッカンから舎衛城に通ずる道を南路（dakṣiṇā-patha）といい、タキシラ―舎衛城―王舎城を結ぶ北路（uttarā-patha）と対するものであったという。本経の構想は、このような歴史的事情をふまえて生まれてきたものであろう。

(16) GV 469.24―472.20.『晋訳』大正九、七七〇上―下。『唐訳』大正一〇、四二三上―四二四上。経典には、この同じ事柄が重ねて偈をもって述べられている。弥勒の一章については『鈴木大拙全集』第五巻（岩波書店）所収「華厳の研究」参照。

(17) 注（2）と同書、一九八頁。長尾雅人『中観と唯識』二七七頁以下参照。

(18) GV 525.2-6.『晋訳』大正九、七八二下。『唐訳』大正一〇、四三八上。

(19) 前注に引用の経文に gati とは gatiṁ-gata（了解した）の義であることが示されている。月称の梵文『中論釈』にも「√gam「去る」の語は知ること（jñāna）の意味であり、また一には、√gam は余の方処に到達することがあると云ふ意味である」（山口益訳註『月称造中論釈』（一）一四五―一四六頁）と註釈せられているように、√gam には「行く」と「知る」との二義がある。そこで前注、ならびにここに引用の経文も、梵文の gati にはこういう二義が意趣せられているのである。

(20) GV 525.7-14.『晋訳』と『唐訳』は注（18）と同処。

(21) GV 525.20ff.『晋訳』大正九、七八二下。『唐訳』大正一〇、四三八中。

(22) *GV* 527.7-22.『晋訳』大正九、七八三上―中。『唐訳』大正一〇、四三八下以下。
(23) *GV* 529.8-13.『晋訳』大正九、七八三下。『唐訳』大正一〇、四三九中。
(24) *GV* 539.20―540.20.『晋訳』大正九、七八五中。『唐訳』大正一〇、四四一下。
(25) *GV* 541.23―542.25.『晋訳』大正九、七八五下。『唐訳』大正一〇、四四二上―中。
(26) 本偈の参考文献については、山田龍城『梵語仏典の諸文献』九一―九二頁。岩本裕『大乗経典』(三) 二七―二九頁参照。
(27) 月輪賢隆「普賢行願讃の註疏に就て」(『東洋学論叢』所収、『仏典の批判的研究』再録)。

参考文献

川田・中村編『華厳思想』(法蔵館、一九六〇年)
山辺習学『人生修行の旅』(鈴木学術財団、一九六四年)
鈴木大拙「華厳の研究」(『鈴木大拙全集』第五巻、岩波書店、一九六八年)
山口益編『仏教聖典』(平楽寺書店、一九七四年)
岩本 裕『大乗経典』(三) (読売新聞社、一九七六年)
ヴィンテルニッツ、中野義照訳『仏教文献』(日本印度学会、一九七八年) の第七章eと、その注解。
並河 亮『ボロブドール』(講談社、一九七八年)

略 号

『晋 訳』 仏駄跋陀羅訳『大方広仏華厳経』六〇巻 (大正九、№二七八)
『唐 訳』 実叉難陀訳『大方広仏華厳経』八〇巻 (大正一〇、№二七九)
『般若訳』『四十華厳経』 般若訳『大方広仏華厳経』四〇巻 (大正一〇、№二九三)
GV The Gandavyuha Sutra, ed. by D.T. Suzuki and H. Idzumi, Kyoto, 1934-1936 (2d ed., 1949).

V　華厳経における仏陀観

玉城　康四郎

一　はじめに

華厳経研究の課題　唐の道璿（七〇二―七六〇）は、天平八年（七三六）にわが国にやってきて華厳の章疏をもたらしている。またバラモン僧正菩提僊那（七〇四―七六〇）もつねに華厳経を誦していた。しかし、日本に華厳宗をはじめて伝えたのは、法蔵（六四三―七一二）の弟子、新羅の審祥（―七四二）である。当時、審祥は大安寺に住していたが、金鐘寺の良弁（六八九―七七三）が、華厳経を講じてもらうよう請うた。そこで審祥は、金鐘寺（現在の東大寺法華堂）で、天平十二年（七四〇）、『探玄記』によって『六十華厳』を講じ、三年で終了したといわれる。これが日本における華厳宗の始まりである。

さて、表題の論稿を綴るに当って右のような記事で始めたのは、ほかではない。当時、華厳に関してなんらの素養もなかったわが国において、その経を講ずるのに、法蔵の注釈『探玄記』にもとづいたのは至極当然である。なにも不思議なことはない。しかしながら、その後のわが国における華厳の学習を通覧してみるに、ほとんどすべては、『孔目章』『探玄記』『五教章』その他の、中国人の諸見解を解釈説明したものにほかならない。ただわずかに高弁（一一七三―一二三二）だけは、独自の立場に立っていた。その著『華厳唯心義』『華厳信種義』『華厳修禅観照入解脱門義』『華厳仏光三昧観秘宝蔵』などは、みずから学び、みずから行じ、そしてみずから思索追究したところの記録である。鎌倉新仏教の開宗者たちと肩を並べるだけの資格をもつ人である。これに対して、高弁以外の華厳宗の人びとはすべて、中国華厳の亜流たるにすぎない。

このような状況のなかで、華厳経そのものをいかに理解するかという問題意識は、ついにこれまでのところ、わが国には育たなかった。つねに中国華厳学派の人の眼を通して華厳経を見ており、かつまたそれらの人びとの業績を調査・研究しているにすぎない。今日の学界もまったくその傾向に支配されている。こうした状況から逆観してみると、天平十二年、日本人が初めて華厳経の講義を『探玄記』によって受けたという事実は、いかにも象徴的であるといわねばならない。

今日、人類の生き方、在り方そのものが問われてきており、生存にかかわるさまざまな困難な問題を負いながら、すべての領域において転換せざるをえないというのが、今日の人間の実状である。価値観が多様になり、価値そのものの意味が見直されようとしていることも当然であろう。至上の価値と見られていたことも、果してそうなのかということは根源的に反省してみなければならない。

華厳宗では、正統派と異端派とが区別されてきた。今日の学界では、異端派は果して異端なのか、という省察は起こってきたが、依然として問題は華厳宗内にとどまっている。表題の「華厳経における仏陀観」は、もはや宗内の是非の議論ではなく、経典そのものの課題である。しかもその仏陀観は、華厳経のもっとも重要な本質を意味するものであり、華厳経そのものをどう理解するかという問題につながっている。

実は華厳経の理解は、困難な問題を含んでいる。周知のように、この経典はもともと多くの独立した諸経典の綜合されたものであり、これを統一的に理解することはきわめてむずかしい。いきおい華厳宗の人びとが試みたように、その理解の仕方は、個性的であり、民族の伝統の土壌に根ざし、したがってある意味で主観的にならざるをえなかったのであろう。こうしたさまざまな困難な問題をかかえてはいるものの、ともかく非力ながらも何とかして手をつけてみなければならない。そのためには、まず華厳宗の人びとの見解を調査し、それと対照しながら表題の意味を探

ってみよう。

二　華厳宗の仏陀観

1　仏陀観の諸制約

華厳宗の発想　華厳宗の仏陀観はいかなるものであろうか。それとつながって、華厳宗の華厳経観はどのようなものであろうか。さらに華厳宗の世界観の基本はどうなっているのであろうか。こうした諸問題は、実は互いに密接に連関していて、切り離して論ずることは不可能である。華厳宗の仏陀観を明らかにするためには、華厳宗の考え方の始まり、あるいはその世界観の基礎になっているものを見定めておかねばならない。

この問題に焦点を合せてみると、華厳宗の第一祖を杜順（五五七―六四〇）であるとすれば、その著作と伝えられる『華厳法界観門』[1]こそ、まさしくその視点を代表するものであるといえるであろう。

この著は、真空観第一、理事無礙観第二、周遍含容観第三からなっている。このことは、後の注釈者たち（澄観、宗密）が記すように、真空観は理法界、理事無礙観は理事無礙法界、周遍含容観は事事無礙法界であり、それに事法界を加えると、いわゆる華厳宗（とくに澄観が主張したところの）の四種法界となる。このうち、真空観は四門に分け、そしてさらに細別しており、理事無礙観、周遍含容観は、それぞれ十門に分類している。これらの一いちを見ると、

華厳経とは直接にはまったく関係のないことが知られる。この著の詳しい題名は、「修大方広仏華厳法界観門」となっており、そして最後の句が、

令円明顕現、称行境界、無障無礙、深思之、令現在前。

とある。

つまり杜順は、観門の立場から華厳経を学ぼうとする態度であり、しかもかれ自身の禅定のなかで浮んできたイメージが中心になっていて、華厳経の本文は無視されている。

この『法界観門』がその後に展開した華厳宗の中心的な役割を果たすことになったのは、つぎのことから知られる。すなわち、華厳宗の大成者、第三祖の法蔵は、この著の全文を『華厳発菩提心章』「表徳第四」のなかで引用しており[2]、第四祖の澄観（七三七―八三八）、第五祖の宗密（七八〇―八四一）は、この著について、それぞれ『華厳法界玄鏡』、『注華厳法界観門』の注釈書を作っている。

そればかりではない。第二祖智儼（六〇二―六六八）の著作に『華厳一乗十玄門』があるが、これは「承杜順和尚説」といわれており、もともと杜順の見解としてあったものを、智儼がそれを受けて説いたことになっている。この十玄門は、法界縁起、事事無礙の境地を十門に分類して表わしたもので、華厳宗の究極の世界観である。この十玄門は、その後多少の名目や順序の変更があって、法蔵の『五教章』『探玄記』、澄観の『華厳経疏』などに伝わってきている[3]。

このように見てくると、杜順の『法界観門』、ならびに杜順から智儼へ伝わっている十玄門が、華厳宗における世界観の基盤になっているが、このことは、直接には華厳経とは関係がない。むしろかれらが、華厳経を学びつつ、その禅定のなかで浮んできたイメージがこのようなものであったろうと推定される。ここに論ずるいとまはなく別稿に

譲らねばならぬが、華厳経に接することによって、かえって民族本来の素地につながるものが蘇ってきたのではあるまいか。一即一切、重重無尽などの原型は、こうしたことを発想した人びとの潜在意識のなかで、たとえば、『荘子』の「斉物論」や「大宗師」、『淮南子』の「原道訓」「俶真君」「精神訓」、あるいはまた、『列子』の「天瑞」「湯問」などとかかわっているように思われるのである。こうしたことは、おそらく杜順が始まりではなく、法蔵が『探玄記』で示しているように[4]、それ以前の先輩たちの見解が先行しているであろう。

教理と体験（三昧）　もうひとつ、論稿を進めるに際して、二、三の点に留意しておく必要があろう。

その一つは、杜順は伝記からも知られるように、禅定三昧に熟していたようである。そうした三昧から、法界観や十玄門が産み出されたものであろう。ことに『法界観門』の第一の構成要素は「真空観」であり、これはたんなる空思想ではなく、禅定の極みの体験であることは、その最後の「泯絶無寄観」のなかで、

一切法皆不可、不可亦不可、此語亦不レ受、逈絶無寄。非二言所レ及、非二解所レ到、是謂二行境一[5]。

という一文から十分に察せられる。

しかしながら、杜順においては法界観や十玄門は三昧から浮んできたものとしても、それとは逆に、法界観や十玄門から出発すると、それ自体は抽象的であって、三昧の内容とはなりにくく、いきおい観念的にならざるをえない。事実、法蔵においては法界観や十玄門は、たんなる説明になってしまった。つぎの澄観や宗密では、観念から経験へ回復するために、華厳宗自体ではなく禅門の修行に依らねばならなかった。それにしても、華厳宗の三昧が必要である。

その二つは、その華厳宗の三昧である。そのもっとも代表的なものが海印三昧である。海印三昧は、華厳経では、

たとえば『十地経』の第十地「法雲地」には、たんに「海印と名づける菩薩の三昧」sāgara-samṛddhi-bodhisattva-samādhi[6]というごとく、ほとんど名目のみである。しかるに、法蔵、澄観では海印三昧が華厳宗の基本の三昧となって、これについて詳しい説明が施されている。[7]その海印三昧がすでに『一乗十玄門』のなかに見える。それは、十玄門の第一同時具足相応門であり、十玄門のいわば総論である。そのなかで、何故に同時具足ということが可能か、という問にたいして、

良由二縁起実徳法性海印三昧力用一故、得レ然。[8]

といい、もっぱら海印三昧の力とはたらきに依ることを示している。いいかえれば、十玄門全体が海印三昧にもとづいていることが知られる。また同じく同時具足相応門のなかで、

法界縁起海印定力説二到不到一、不レ同二情謂説一到不到一。[9]

と述べている。到不到というのはこのなかの議論で、これについては省略するが、ともかく法界縁起たる海印三昧の力によって説くものであって、たんに通常の情識ではないことを強調している。

このように智儼においても、海印三昧が法界観の基盤になっており、またこの『一乗十玄門』が杜順を承けて説くといわれているところから、杜順にも海印三昧が行ぜられていたのではあるまいかということも想像される。そうしてみると海印三昧は、華厳宗の最初からの基盤になっていたと見ることができよう。

諸菩薩の代表者　その三は、華厳経の多くの諸菩薩のなかから、代表として文殊・普賢の二菩薩をとり出していることである。たとえば、法蔵の『探玄記』には、普賢と文殊を対照して説いており、[10]澄観では、『華厳経疏』や『三聖円融観門』に、文殊・普賢・毘盧遮那仏の三聖の関係を論じている。[11]しかし、これもまた遡ってみれば、智儼の

『一乗十玄門』に、すでに文殊と普賢を対照して述べている。[12] それゆえに、文殊・普賢の両菩薩から華厳経を見るという視点も、華厳宗の初期から存していたのであろう。しかも文殊・普賢となると、普賢の方に絞られてくる傾向も、『一乗十玄門』に始まって、法蔵・澄観にも貫かれている。

以上、いくつかの留意すべき諸点を挙げてきたが、こうした視点が、華厳宗の華厳経観、ひいてはその仏陀観を制約しているのであり、表題に即していえば、華厳宗の仏陀観がそのまま、華厳経の仏陀観とはなりえないということが知られよう。

（1）『華厳法界観門』については、結城令聞「隋唐の中国的新仏教組織の一例としての華厳法界観門について」（『印度学仏教学研究』一二号所収、一九五八年）、鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』第一章、第四節・第五節（東京大学出版会、一九六五年）、木村清孝『初期中国華厳思想の研究』第二篇、第一章、第二節（春秋社、一九七七年）などがある。なお右の木村著では、『法界観門』の杜順撰が疑われている。

（2）『華厳発菩提心章』大正四五、六五二中―四上。

（3）『一乗十玄門』大正四五、五一五中―八下、『五教章』大正四五、五〇五上―七上、『探玄記』大正三五、一二三上―中、『華厳経疏』大正三五、五一五上。

（4）『探玄記』大正三五、一二〇上。

（5）『法界玄鏡』大正四五、六七五上、『注法界観門』同、六八六下。

（6）*Daśabhūmiśvaro nāma Mahāyānasūtram*, Kondo Ed., p. 197²⁻⁴. なお海印三昧について、鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』第二部、第四章「海印三昧の世界」（春秋社、一九六八年）。

（7）『探玄記』大正三五、一一九下、『妄尽還源観』大正四五、六三七中―下、『華厳経疏随疏演義鈔』大正三六、四中。

（8）『一乗十玄門』大正四五、五一五下。

(9) 同、五一六上。
(10) 『探玄記』大正三五、四四一下―一上。
(11) 『華厳経疏』大正三五、五二六中、『三聖円融観門』大正四五、六七一上―二上。
(12) 『一乗十玄門』大正四五、五一四中、五一五下。

2 智儼の仏陀観

「法界縁起」観 さきに筆者は、「華厳経における菩薩思想」(『菩薩思想』所収、大東出版社、一九八一年)なる一文を草した。今ここに「華厳経における仏陀観」を述べようとしている。なにぶん華厳経主であるヴィルシャナ仏は、法身仏であり、それ自身は説法していないのであるから、華厳経であれ、華厳宗であれ、そのなかの仏を論じようとするさいには、なんらかの形で菩薩とかかわらざるをえない。したがって本稿の論述は、さきの「華厳経における菩薩思想」と絡まり合ってくることは避けられないであろう。

まず、智儼の仏陀観から考察を始めてみたい。

『華厳一乗十玄門』は、杜順の説を承けていると伝えられるから、すでにその見解が含まれていると考えられるが、ここでは華厳経を法界縁起として捉えることから出発している。

> 今且就二此華厳一部経宗一、通明二法界縁起一。不レ過二自体因之与レ果。所レ言因者、謂方便縁修、体窮位満、即普賢是也。所レ言果者、謂自体究竟、寂滅円果、十仏境界、一即一切、謂十仏世界海、及離世間品、明二十仏義一是也。(1)

その法界縁起は、因と果であり、因は普賢菩薩であり、方便縁修であり、果は、寂滅円果であり、十仏境界、一即一切である、という。その果が仏の世界であることはいうまでもない。その果とは、

円果絶二於説相一、所以不レ可二以レ言説而弁一。(2)

とあるから、仏の世界は言葉で説明することはできず、いきおい普賢の因について論ずるほかはない、というのである。

仏の世界は、言葉で説くことはできないといっても、右の文にも、「所レ言果者、……十仏境界、一即一切」とあるから、もし強いていえば、一即一切となるのであり、この点がすでに出発点から法界縁起として捉えているゆえんである。このことは、『孔目章』の見解からも裏づけられる。それは、「入仏境界章」の一文である。ここにはすでに、華厳五教判の原型が見えるのであるが、その最後の一乗仏境界について、

若拠二一乗一、一即一切、一切即一、乃至教義、皆応二因陀羅及微細等一也。(3)

とある。

右の因陀羅は、十玄門中の因陀羅網境界門であり、微細は、微細相容安立門であり、要するに十玄門を代表している。つまり、仏の境界は、一即一切、一切即一なる重重無尽の縁起であるということになる。

「十仏境界」 ところで、智儼のさきの引用にも「十仏境界」ということがいわれている。『華厳五十要問答』には、十仏として、無著仏・願仏・業報仏・持仏・涅槃仏・法界仏・心仏・三昧仏・性仏・如意仏が挙げられ、「離世間品」にあることが指摘されている。(4)

また『孔目章』には、二種の十仏について述べ、

一行境十仏、謂無著仏等、如二離世間品説一。二解境十仏、謂第八地三世間中、仏身・衆生身等。(5)

という。

このなかで、行境十仏は、「離世間品」にいうところの無著仏などであるから、さきの『五十要問答』の十仏であり、解境十仏は、「第八地の三世間中の仏身・衆生身など」というから、「十地品」のなかの、衆生身・国土身・業報身・声聞身・辟支仏身・菩薩身・如来身・智身・法身・虚空身を指していることになる。(6)

このように智儼は、華厳経の十仏に注目したことは明らかである。その十仏身のさまざまな名目が示すように、かれの心内では、行境・解境にかかわる十仏のとりどりのイメージが浮んできたことであろう。しかしながら、それについての明瞭な論述は示されなかった。(7)このためにかれの仏陀観は、どうしても一即一切、一切即一の法界縁起観の方へ傾斜せざるをえなかったであろうと思われる。

(1)『一乗十玄門』大正四五、五一四上―中。
(2) 同、五一四中。
(3)『孔目章』大正四五、五四八上。
(4)『五十要問答』巻上、大正四五、五一九中、『六十華厳』「離世間品」巻四二、大正九、六六三中。
(5)『孔目章』巻二、大正四五、五六〇上。
(6)『六十華厳』巻二十六、「十地品」第八地、大正九、五六五中。
(7) 智儼の十仏観については、湯次了栄『華厳大系』五九四頁以下（竜谷大学、一九一五年）、石井教道『華厳教学成立史』第三篇、本論、第六章、第三節（遺稿刊行会、一九六四年）、木村清孝、前掲書、第二篇・第四章などある。なお、右の石井著（四三二頁）、木村著（四七二―三頁）に、華厳経十仏に関する同様の表が出ており、九つの典拠が挙げられている。しかし経文によれば、そのすべてが仏身ではなく、このうち仏身は五つ、菩薩身二つ、衆生身・諸天身それぞれ一つずつとなっている。

3　法蔵の仏陀観

第三祖法蔵は華厳宗の大成者であるといわれる。『五教章』『探玄記』のごとき重要な大作をはじめ、かずかずの体系的な諸論文を著わしている。ことに『五教章』『探玄記』は、『大乗起信論義記』とともに、宗門人だけではなく、その後多くの人びとに読みつがれて今日に及んでいる。第二祖智儼に対して、その規模の雄渾で、論述の精細なることは比較にならない。

しかしながら、結論を先廻りしていえば、その華厳経観、あるいは華厳経の仏陀観についてみると、その本質において法蔵は智儼を踏襲しており、両者の見解はまったく同質であると見ることができる。この点についての考察を進めてみよう。

a　『五教章』について

不可説の果分と無尽縁起　『五教章』は十門に分れていて、その第一は「建立一乗」であるが、そのなかの、華厳の根本立場である別教一乗について、

> 一性海果分、是不可説義。何以故、不二与レ教相応一故、即十仏自境界。故地論云、因分可説、果分不可説者是也。二縁起因分、即普賢境界也。此二無二全体遍収。其猶二波水一。思レ之可レ見。(1)

という。

これは、いわゆる因分可説・果分不可説というもので、果分とはヴィルシャナ仏を指しており、十仏の自境界であ

る、という。したがってこれは不可説である。これに対して、縁起因分である普賢の境界は可説である、という。しかも因分と果分とは、波と水のごとく無二である、というのである。

ここでは、果分は不可説であるといいながら、因分と果分とは波と水のごとく無二であるという点から、不可説である果分の様相を思い見せしめようとしている。

つぎの例は、十門中の第七「決択其意」の最後の文である。この門では、諸教を十の段階に分け、浅きより深きへ進み、したがってここに挙げるのは、最終段階、第十の別教一乗である。

十或有二衆生一。於二一乗別教一、解行満足已、証二入果海一者、即見二上来諸教、並是無尽性海、随レ縁所レ成、更無二異事一。是故、諸教即是円明無尽果海、具徳難思、不可説不可説也。(2)

これは衆生の立場から、次第に修行が深まり、ついに解行が満足して仏の果海に証入した場合の、感知されうる状況が示されている。上来の諸教とは、前の九つの段階で、小乗から大乗へ、また大乗中の同教一乗から別教一乗へ進み、第九の段階になると、すでに別教一乗に入り、「具二足主伴一、無窮因陀羅網微細境界」といわれている。「主伴」は、十玄門中の主伴円明具徳門であり、「因陀羅網微細境界」は、智儼も同じく示していたところの、十玄門中の因陀羅網境界門と微細相容安立門である。つまり第九段階は、重重無尽の十玄門によって表明される普賢の境界である。

これに対して第十段階は、すでに仏の果海であり、したがって「不可説不可説」であるといわれるのはいうまでもない。それにもかかわらず、その境地は、「無尽性海、随レ縁所レ成」といわれ、また「円明無尽果海」ともいわれている。いいかえれば、不可説不可説でありながら、その不可説なるなかに、無尽縁起という発想が浮び上っている。この点が重大なのである。実は文字どおりの不可説ではなく、不可説なる無意識域のなかにおのずから方向づけられているところの、意識域への傾きの形相がほの見えているのである。

十仏自体と法界縁起　もう一つの例を挙げてみよう。それは、十門中の第十「義理分斉」の一文である。この「義理分斉」は四節に分れており、第一節は唯識の三性説、第二節は縁起の六義、第三節は十玄縁起、第四節は六相円融となっているが、ここに挙げるのは、第三節の冒頭の一文である。つまり、最初から法界縁起を論じようとするものである。

夫法界縁起、乃自在無窮。今以二要門一、略摂為二一。一者明二究竟果証義一。即十仏自境界也。二者随レ縁約レ因、弁二教義一。即普賢境界也。

初義者、円融自在、一即一切、一切即一、不レ可レ説二其状相一耳。如二華厳経中究竟果分国土海、及十仏自体融義等一者、即其事也。不レ論二因陀羅及微細等一。此当二不可説義一。何以故、不二与レ教相応一故。(3)

法界縁起は、究竟果証の義と随縁約因の義とに分れる。前者は十仏の自境界であり、後者は普賢の境界である。そしてここに述べられているのは、その前者である。

それによると、華厳経の仏の国土海、あるいは十仏自体を、法界縁起として捉えようとしていることが、まず注目される。しかし、それは仏の世界、十仏自体であるから、もとより不可説であり、したがって因陀羅網境界門、あるいは微細相容安立門として論ずることはできない、という。それにもかかわらず、法蔵は、きわめて自然に、その不可説なる世界について「一即一切、一切即一」と発言しているのである。ここにもまた、不可説なる無意識域のなかで、おのずからなる構想の発生していることが認められうるであろう。それは、法蔵が初めから華厳経を法界縁起として捉えようとしていることから、当然であるといえよう。

不説可の世界における「志向」の問題　ここでわれわれは、当面の課題を離れて、仏道に関する一般論として、どうしても一言しておかねばならない。それは、仏道過程のなかで、宗教体験の極まるところ、しばしば不可説であり不可思議であり、あるいは「言語道断、心行処滅」などといわれることに関する問題である。それにたいする一般的な傾向として、つぎのような態度が見られる。すなわち、心も言葉も及ばぬところから、まったく判断を中止してしまうか、あるいは神秘的経験の領域としてすべてを一様に見ようとする傾向である。この態度は、しばしば実践者のなかにも現われていることがある。

しかしながらここには、仏道の道程においてもっとも危険な問題の伏在していることが留意されなければならない。なぜならわれわれ人間は、つねに無意識域の底知れぬ宿業体として、ただに意識域につながる無意識域にとどまらず、はるかに実質的に、生きとし生けるもの、ありとあらゆるものとの、時間帯にわたる絡まり合いにおける宿業体として生存しているからである。

したがって重要なことは、不可説、言語道断なる、いわゆる無意識域のなかで、主体者はどのような「傾き」を示しているかということを熟視し、かつ明確にしていくことである。それは、「志向」といってもよく、「原構造」ともいってよいであろう。ともあれ、言葉にはならなくとも、どのようなかかわり方をしているかということを自覚していくことは、目覚めの原型につながる、最秘要の主題だからである。これについては、すでに各所において言及してきているので、これ以上の論述は省略する。ただ慎重に用心すべきことは、目覚めの原型は定型化されて言表さるべき性質のものではなく、それ自体生きものであり、型を超えて果てしなく深まりいくということである。このことは、それぞれの主体者の三昧がよく表明するであろう。

さて華厳宗の人びとは、智儼においても法蔵においても、果分不可説なる仏土海のなかで、一即一切、一切即

一なる無尽縁起を「志向」しているといってよいであろう。

可説への発現　ところでつぎの一例は、さらに進んで、不可説なる無意識域が、可説となって意識域に発現してきたものであるということができる。これは、十門中の第六「教起前後」の冒頭の一文である。

初明二称法本教一、二明二逐機末教一。

初者、謂別教一乗。即仏初成道、第二七日、在二菩提樹下一。猶如三日出先照二高山一。於二海印定中一、同時演二説十十法門一。主伴具足、円通自在、該二於九世十世一、尽二因陀羅微細境界一。即於二此時一、一切因果理事等、一切前後法門、乃至末代流通、舎利見聞等事、並同時顕現。何以故、巻舒自在故。舒則該二於九世一、巻則在二於一時一。此巻即舒、舒又即巻。何以故、同一縁起故、無二相故。(4)

もし華厳の教理を固執する観念的な人であれば、右の一文は、果分不可説の果海ではなく、因分可説としての普賢の境界ではないか、といい張るかもしれない。しかしながら法蔵は、これについて因分とも果分ともことわっていないばかりでなく、仏が初めて成道して、海印三昧のなかで説き出されたものが、右の一文であることを言明しているのである。それは、まさしく主伴具足・円通自在の十十法門であり、因陀羅網境界・微細相容安立の無尽縁起であることは明らかである。

こうしてみると右の一文は、法蔵において、果海の無意識域が意識域の言語表現となり、一即一切・一切即一なる無尽縁起の表象として発現したものであるということができよう。

(1)『五教章』大正四五、四七七上。
(2)　同、四八三下。

（3）同、五〇三上。
（4）同、四八二中。

b 『探玄記』について

「**因果縁起・理実法界**」以上は『五教章』について考察したのであるが、つぎに『探玄記』を調べてみよう。『探玄記』もまた十門に分れているが、その第六に「明二所詮宗趣一」というのがある。つまり「宗趣」のことであるが、華厳経をどのように捉えているかという問題である。これについて法蔵は、数名の先輩の見解を紹介した後に、つぎのように述べている。これで見ると、法蔵の見解は、それ以前の中国人のこの経にたいする考え方を受けているのであるが、この事情についてはここでは深入りしない。

以二因果縁起理実法界一、以為二其宗一。即大方広為二理実法界一、仏華厳為二因果縁起一。因果縁起、必無二自性一、無二自性一故、即理実法界。法界理実、必無二定性一、無二定性一故、即成二因果縁起一。是故、此二無二一、唯一無礙自在法門故、以為レ宗。(1)

法蔵はこのように、それ以前の伝統を受けているとはいえ、華厳経を「因果縁起・理実法界」として捉えていることは明らかである。しかも因果縁起と理実法界の、それぞれの無自性なることを理由に、両者は無二にして唯一なる無礙自在法門を表わすというように、きわめて観念的な操作によって、経旨のきまりをつけようとしている。さらにここでは、因分可説に対する果分不可説という志向は見当らない。「大方広仏華厳」が、因果縁起と理実法界の相関性において説き尽されている。

「光明遍照」　つぎの例を見てみよう。これは「盧舎那仏品」について、盧舎那仏の説明の箇所である。

盧舎那者、……是謂二光明遍照一也。此中光明有二二種一。一智光、二身光。智光亦二義。一照レ法、謂二真俗双鑑一。二照レ機、謂三普応二群品一。

身光亦二種。一是常光、謂二円明無礙一。二放光、謂二以レ光驚悟一。此中遍者、亦二種。一平漫遍、無礙普周故、二重重遍、如二帝網一重現故。此二円融、各全体遍、非二是分遍一。(2)

法蔵は、華厳経主たるヴィルシャナ仏そのものについてこのように説明している。ヴィルシャナ仏が「光明の仏」であることはいうまでもないが、それを光明遍照と解し、光明について智光と身光に分けて説いている。ここで注目したいのは、そのつぎの「遍照」の遍についての見解である。それについて、平漫遍と重重遍に分けている。平漫遍とは、やすらかに広く遍満していることであろうし、重重遍とは、重なり合って遍満している意であろう。その重重遍について、「帝網の如く重なって現わる」と述べている。帝網とは因陀羅網のことであり、重重無尽の縁起を表わしていることはいうまでもない。ここでもまたヴィルシャナ仏について、不可説の無意識域の方面は無視されており、その世界が無尽縁起というイメージにおいて捉えられていることが知られる。

つぎの例も右とまったく同様である。それは、「如来光明覚品」の「宗趣」のなかの一節である。ここではヴィルシャナ仏とはなっていないが、如来の光明についての解釈である。これについて「開」と「合」とに分け、「開」について、(一)能照之光、(二)光所レ照境、(三)照所レ成覚を挙げており、それぞれを、前と同様に智光と身光から見ている。

ところで注目したいのは、つぎの「合」についての説明である。

合者、良以二理事倶融唯一境一故。故得二一事即遍無辺一、而不レ壊二本相一。由二境無二一故。身光即智光、唯一無礙光。(3)

ここでもまた、理と事とがともに融け合って唯一の世界を現出しており、しかも一事が遍くして無辺であるというから、一即一切の無尽縁起であるということになる。いいかえれば、身光がそのまま智光として、唯一無礙の光明である、という。ここには、理事無礙と事事無礙が現われているといえよう。

さきの例は、ヴィルシャナ仏についてであり、この例は、ただ如来となっているが、前と同様に身光と智光と分けて、無尽縁起を表明しているところから、法蔵は、この如来をヴィルシャナ仏と見ていることは明らかである。そしてここでもまた、果分不可説の無意識域への志向は消えて、仏の世界をもっぱら無尽縁起として理解していることが知られる。

「十仏」 さらに、つぎの例は十仏についての一文である。十仏について『五教章』では、「十仏の自境界」として、明瞭に果分不可説ということが強調されたり、あるいは、「円融自在、一即一切」といいながらも、因陀羅網境界や微細相容安立としては論ずることのできない不可説という点が注視されていた。しかるに『探玄記』におけるつぎの一文は、まったくこの点が無視されてしまっている。

> 約二十仏一。謂、遍二一切因陀羅網無辺世界一。念念之中、皆初初成仏、具二足主伴一、尽二三世間一。是故、此即具二摂前後無量劫初一也。(4)

すなわち十仏の世界に関して、『五教章』では不可説として因陀羅網境界は拒否されていたのが、ここでは明らかに因陀羅網境界として論じられており、さらに十玄門の一つである主伴円明具徳門も付説されている。

華厳経の出現と「法爾」 『探玄記』における法蔵の華厳経観、あるいは仏陀観は以上のごとくであるが、このよう

な見解は、実は『探玄記』の冒頭にすでに表明されていると見ることができよう。この書は十門に分けて説かれているが、その第一の「明二教起所由一」が、「総弁」と「別顕」に分れており、その「別顕」について十義を提示している。すなわち、㈠法爾故、㈡願力故、㈢機感故、㈣為レ本故、㈤顕レ徳故、㈥顕レ位故、㈦開発故、㈧見聞故、㈨成レ行故、㈩得レ果故である。[5] つまり、華厳経はいかなる理由で現われてきたかについて、十の視点を挙げたものである。

このなかで、㈠法爾故、㈡願力故、㈢機感故、の三つに注目してみよう。というのは十の視点のうち、この三つが、経典出現の根本の理由と思われるからである。

ところで右の三つのなかで、㈡願力故、㈢機感故の二つで、すでに経典出現の理由は充足していると考えられよう。すなわち、㈡願力故について、

願力故者、謂、是如来本願力故、令二此教法称レ機顕現一。[6]

といい、㈢機感故について、

機感故者、如来平等、無レ有二改易一、随二応衆生一現レ身説レ法。[7]

と述べている。

如来の本願力と衆生の機感とが相称して説法が実現するということで、実は経典出現の理由は十分であるといわねばならない。にもかかわらず法蔵は、その二つの理由に先んじて、㈠法爾故というのを第一に掲げているのである。

初法爾故者、一切諸仏法爾、皆於二無尽世界一、常転二如レ此無尽法輪一、如二大王路、法爾常規、無レ停無レ息、尽二窮未来際一。[8]

一切の諸仏は、法爾として無尽世界において無尽の法輪を転じ、未来際を尽して止むことがない、というのである。これについて法蔵は、「盧舎那仏品」「初発心菩薩功徳品」「仏不思議法品」などから引用しているが、最初の引用で

ある「仏不思議法品」のなかの一節を挙げてみよう。

一切法界虚空等世界、悉以二毛端一、周遍度量。一一毛端処、於二念念中一、化二不可説不可説仏刹微塵等身一、乃至尽二未来際劫一。……常転二法輪一。……(9)

一いちの毛端の処、あるいは一念一念のなかで、不可説の仏国土の微塵に等しい身を教化するというのであるから、一即一切、一切即一の意を表わしているといえよう。

また、「初発心菩薩功徳品」からの引用に、

知二無量劫即一念、一念即是無量劫一。(10)

とあり、同じく「仏不思議法品」からの引用に、

一切諸仏、於二一微塵中一、普現二三世一切仏刹一、於二一微塵中一、普現二三世諸仏自在神力一、於二一微塵中一、普現二三世一切衆生一、於二一微塵中一、普現二三世一切諸仏仏事一。(11)

とあるを見れば、これらもまた、一即一切、一切即一の趣旨を述べているといえる。そしてこうしたことが、如来の本願力と衆生の機感の相称する以前に、あるいはその根底に、もしくはその背景に、「法爾」としてはたらいているということを、法蔵は洞察しているということができる。

華厳経六種説　右の見解は、同じく『探玄記』に華厳経の六種を挙げている中の、第一の「恒本」に合致している。華厳経の六種とは、(一)恒本、(二)大本、(三)上本、(四)中本、(五)下本、(六)略本である。(12) この六種は、神秘的な粉飾におおわれている。(六)略本は、いわゆる六十巻本であり、(五)下本は、十万頌・三十八品で、竜樹が竜宮からインドに伝えたといわれ、(四)中本は、四十九万八千八百偈・千二百品といわれ、もはや竜宮に秘されてインドには伝わらず、(三)上本は、

結集したといわれるが、十三千大千世界微塵数の頌と四天下微塵数の品とあるから、とうてい脳裏には浮ばず、(二)大本は、もはや書籍ではなく、須弥山ほどの筆と四大海水の墨で経典の一品を書いたといわれ、そして(一)恒本こそ、華厳経の究極のものと考えられている。

では、恒本とは何か。法蔵はこれについて、さきに述べた「(一)法爾故」の箇所で、「仏不思議法品」から引用した同文のものを掲げている。重ねて挙げてみると、

一切法界虚空界等世界、悉以二一毛一、周遍度量。一一毛端処、於二念念中一、不可説微塵等身、尽二未来際劫一、常転二法輪一[13]。

という。

すなわち改めて説明するまでもなく、華厳経の究極の経典は、法蔵によれば、一即一切、一切即一の無尽縁起であるということができる[14]。

(1) 『探玄記』巻一、大正三五、一二〇上。
(2) 同、巻三、同、一四六下。
(3) 同、巻四、同、一七二上。
(4) 同、巻二、同、一二八上。
(5) 同、巻一、同、一〇七下。
(6) 同、一〇八上。
(7) 同、一〇八中。
(8) 同、一〇七下。
(9) 同、一〇七下、『六十華厳』巻三一、大正九、五九八下。

(10)『探玄記』巻一、同、一〇八上、『六十華厳』巻九、同、四五一上。
(11) 同、一〇八上、同、巻三一、六〇一上。
(12)『探玄記』巻一、大正三五、一二一上―中。『華厳経伝記』巻一、「部類第一」、大正五一、一五三上―中参照。
(13)『探玄記』巻一、同、一二二中。注(9)参照。
(14) なお法蔵の仏陀観は、『華厳経旨帰』では、「説経仏第三」として述べられ、(一)用周無礙、(二)相遍無礙、(三)寂用無礙、(四)依起無礙、(五)真応無礙、(六)分円無礙、(七)因果無礙、(八)依正無礙、(九)潜入無礙、(十)円通無礙となっており(大正四五、五九〇下―一下)、これも同様の趣旨と思われる。また『三宝章』では、「法身章」で述べられているが(大正四五、六二一中―下)、あまりにも項目的である。また『探玄記』巻三(大正三五、一五〇上―下)では、(一)仏地、(二)仏境界、(三)仏持、(四)仏智、(五)仏行、(六)仏力、(七)仏無畏、(八)仏三昧、(九)仏自在、(十)仏勝法に分けて論ぜられている。

c まとめ

『五教章』から『探玄記』へ　『五教章』は法蔵の壮年期の著作といわれ、『探玄記』は四十代の後半と考えられているが[1]、ここに論じてきたかれの華厳経観、仏陀観についても、『五教章』から『探玄記』への変化が見られる。ヴィルシャナ仏の世界について、『五教章』では、十仏の自境界として果分不可説であるといい、これに対して普賢の境界が縁起因分として可説であるといい、ただ不可説と可説とは、波と水のごとく無二であるという主張にとどまった。あるいはまた、十仏の自境界は、究竟果証の境であり、円融自在、一即一切・一切即一であるといいながらも、因陀羅網境界・微細相容安立などの無尽縁起としては論ずることができず、不可説であることが強調された。しかし時には、仏の成道のときに海印三昧のなかで因陀羅・微細の境界を説いた、という見解もほの見えている。

これに対して『探玄記』では、もはや果分不可説の趣意はまったく消えて、仏の世界は、因陀羅・微細境であり、

理事無礙・事事無礙の境地であることが言明されている。思うに、『五教章』では、言葉を超えた不可説の領域として無意識域にたゆとうていたものが、『探玄記』では、明白に意識域に発現してきたものであると考えられる。このように法蔵の意識域・無意識域を貫いている仏陀観は、因陀羅・微細等の無尽縁起であると規定することができる。

しかしながらよく考えてみると、このことはすでに智儼が主張していたのであった。かれもまた、十仏の境界は寂滅円果で、言葉を超えており、これに対して普賢の因は説くことができるのであり、方便縁修である、となした。しかもまた一方では、仏の境界は、一即一切・一切即一であり、因陀羅・微細の境に応ずると述べている。いいかえれば智儼においてもまた、ヴィルシャナ仏について、一方では無意識域の不可説の境としながら、他方ではいつのまにか意識域にまで発現して、無尽縁起であると規定している。

このように見てくると、法蔵は、華厳経観・仏陀観に関して、まったく智儼を受けているのであり、しかも「因陀羅・微細」という表現まで踏襲していることが知られる。さらに遡ってみれば、智儼の『一乗十玄門』は杜順を受けているといわれるし、また杜順以前の、華厳を学んできた人びとの背景も推定されえよう。そして初めにも一言したように、仏教受容に先立つところの、はるかに遠い民族伝統の古典にまでつながっているといえるかもしれない。

さらにつづいて、澄観、慧苑、李通玄などについても論述しようという目論見であったが、大分紙数を越えたし、すでにこれまでの考察で、華厳宗の立場は明らかになったので、これで筆をとどめ、経典の問題に入っていきたい。

（1）『仏書解説大辞典』第三巻、「華厳五教章」（河野法雲）、「華厳探玄記」（松原恭譲）のそれぞれの解説。

三　華厳経の仏陀観

1　序

仏陀観への視座　これまで華厳宗の華厳経観、あるいは仏陀観として、杜順・智儼・法蔵の路線を辿ってきたが、その基本的見解は、一即一切、一切即一の無尽縁起であるという点に落着したごとくである。そのあいだに仏陀観としては、果分不可説・因分可説という区分けも出てきたが、無意識域から意識域への顕現として、ほぼこのような立場に定着していることは、論述してきたとおりである。(1)

しかしながら、われわれが華厳経自体に当面するとき、果してこうした見解で納得しうるであろうか、という根本的な疑問が起こってくる。なるほど法蔵自身も経文の各所から引用しているように、一即一切を表明しているような文脈を探すことは容易である。しかしそれは部分的な表現であって、華厳経全体の綱格、あるいは仏の世界についての説法は、はるかに多面的で複雑であり、とうてい無尽縁起というヴィジョンだけで裁定することは不可能である。

しかも華厳宗では、論述してきたごとく、華厳経観と仏陀観とはほとんど合致するような形で現われてきている。この点にもまた、実際にはさまざまな問題が絡んでくる。たとえば、周知のように華厳経は、中央アジアで一つの経

典となってまとまる以前に、それを構成している諸品が独立の経典としてインドで行なわれていた。しかもそれらが同時にまとまったのではなく、長い年数を経て次第に、時には単独の一品として、時にはいくつかの諸品がグループとなって、ついに『六十華厳』、あるいは『八十華厳』として現われたのである。

右の事情を考慮に入れてみると、かりに華厳経をまとまった一つの経典と見なす場合にも、経観と仏陀観とはおのずから分れてくるし、その仏陀観についても、華厳宗のいうようにヴィルシャナ仏で統一されることは、はなはだ問題である。

そこでこれからの論述について、資料としては『六十華厳』を中心にとり上げていくことにしたい。そして華厳経をまとまった一つの経典と見なすことに出発し、まず、きわめて簡単に経観を述べ、つづいて仏陀観を論じてみよう。仏陀観のなかでは、初めにヴィルシャナ仏の問題がある。まず華厳宗の見解を検討したのち、経典に即して調べてみたい。つぎには、ヴィルシャナ仏という名目にとらわれず、仏もしくは如来として経典に現われくる状況を、経典全体の統一的な仏もしくは如来として考察してみたいと思う。ことわるまでもないが、ヴィルシャナ仏について華厳宗もしくは経典の上で検討する以外は、すべて筆者の私見であることが前提である。

(1) ここに取り上げることができなかったが、澄観の『三聖円融観門』は、小さな作品ながら、ヴィルシャナ仏・普賢・文殊の三聖の円融する視点から経典を捉えており、無尽縁起の立場とは違った経典観として特徴的であるということができよう。

2　華厳経の素描

㈠寂滅道場会　華厳経が、華厳宗の指摘するように、㈠寂滅道場会、㈡普光法堂会、㈢忉利天会、㈣夜摩天宮会、㈤兜率天宮会、㈥他化自在天宮会、㈦普光法堂重会、㈧逝多林会の七処八会で構成されていることは、経典自身が語っているところであるから、そのとおりであるといえよう。そこでこの分類に従って考えてみたい。そして後に検討するように、華厳経を統一している仏は、ヴィルシャナ仏の名目にとらわれず、たんに仏として論述してみよう。

㈠寂滅道場会は、(1)「世間浄眼品」、(2)「盧舎那仏品」(　)の中は品の序数)の二品からなっており、いずれも仏の世界について説いている。このうち、(1)「世間浄眼品」は、経全体の序品であり、ブッダが寂滅道場で正覚を完成すると、華厳経主たる仏と一体となる。そしてこの会座に、無数の菩薩・神々・諸天が集まり、それぞれ仏の無量の徳性を分有して無上の法門に安住している。そして十八人の代表者が、かわるがわる起ち上って、仏の境界は甚深にして不可思議なることを讃嘆し、一切衆生はただ仏の境界においてのみ法門の開かれてくることを述べる。

(2)「盧舎那仏品」から経の本文が始まる。仏は一言も口を開くことはなく、歯の間から無数の光明を放って、仏の蓮華蔵荘厳世界海を現出する。その世界を中心に、また八方・十方に仏の世界が現われ、それぞれの仏を中心に無数の菩薩たちが結跏趺坐してとりまいている。これらの菩薩たちは、身の毛の孔から光の雲を吹き出し、一いちの光の中からまた無数の菩薩たちを現出している。このとき仏は、これらの菩薩たちに、仏の無量無辺の世界、自由自在の真理への道を知らせるために、眉間の白毫(びゃくごう)から光明を放ち、その光はすべての仏の国を照らして普賢菩薩を現わし出し、それを大衆に示し終って、ふたたび仏の足下相輪のなかへおさまった。つまり、すべての諸仏・諸菩薩およびそ

の国土は、経主たる仏によって統領されていることが知られる。

仏は一言の説法もなく、光明を放って仏の世界を現わし出すことがいかにも象徴的である。そして仏の身代りとなって説法する普賢菩薩は、仏の前で蓮華蔵の師子座に坐して三昧に入る。それはまさしく仏の本願力にもとづくためであって、けっして普賢自身の力によるのではない。この点は最重要事であって、われわれ自身の三昧の模範というべきである。そして三昧を出た普賢は仏の世界を説き始めるのであるが、この仏の世界こそ経全体の中心であるといえよう。

(二)普光法堂会～他化自在天宮会　(二)普光法堂会は、(3)「如来名号品」から(8)「賢首菩薩品」に至る六品である。説法者は、前五品が文殊であり、最後の(8)は賢首である。ここでは、仏と菩薩との、もっとも基本的なかかわり合いが説かれている。菩薩とは、仏の目覚めを求めていくわれわれ衆生のことである。(3)「如来名号品」では、無数の仏名が説かれ、(4)「四諦品」では、苦・集・滅・道の四諦が、それぞれ多くの別名で示されている。仏名は、原始経典では仏の十号が説かれているように、仏の衆生に対応するもっとも簡潔な象徴であり、四諦は、「仏道とは何か」に答えるもっとも原初的な在り方である。(5)「如来光明覚品」では、仏の光明が放たれて三千大千世界が照らし出されるなかで、文殊は、仏の功徳と菩薩のつとめを説き、(6)「菩薩明難品」では、縁起・教化・業果・説法・福田・正教・正行・助道・一乗・仏境界の十種の甚深が説かれて、仏教の全般的なことが明らかにされている。(7)「浄行品」は、在家・出家の菩薩の日常に即したことがらを説き、(8)「賢首菩薩品」では、信心の重要性を詳細に強調し、さらに無数の三昧を説いて菩薩の生活はことごとく三昧であり、ついには海印三昧・華厳三昧にもとづいていることを明らかにしている。

(三)忉利天会は、(11)「十住品」を含む六品で、法慧菩薩が説法者であり、(四)夜摩天宮会は、(17)「十行品」を含む四品で、説法者は主として功徳林菩薩であり、(五)兜率天宮会は、(21)「十廻向品」を含む三品で、説法者は主として金剛幢菩薩であり、(六)他化自在天宮会は、(22)「十地品」を含む十一品で、説法者は普賢菩薩その他となっている。(ただし『八十華厳』では、他化自在天宮会は「十地品」のみとなっており、その他は、つぎの普光法堂重会に収められている。経典の流れからいえば、この分けかたの方が適切である。)

華厳宗でいえば、十住・十行・十廻向・十地(さらに最初の段階としての信の位をも含めて)を、仏道の進展の過程と見ている。また形の上から見ると、これらの各品において、それぞれの説法者が説法を始める前に三昧に入るのであるが、それは「盧舎那仏の本願力の故に」という一句が付いていて、他の品にはないから(12)「盧舎那仏品」にも同じ句があるのを除いて)、これらの各品はなんらかのつながりがあったのかもしれない。

しかし内容的に見れば、十住・十行・十廻向は、それぞれがそれだけでまとまっているから、必ずしも仏道進展のつながりがあると見ることは困難であろう。ことに「十地品」は、古訳『漸備一切智徳経』や梵本もあり、まったく独立した一経典であったことはよく知られている。その内容は、菩薩における仏道の進展過程を十地に分けて説いたもので、きわめて重要な意味をもっている。

ところで「十地品」以後の、(23)「十明品」から(32)「如来性起品」に至る十品は、それぞれ菩薩と仏に関して入り乱れて並べられてあり、どういう関係にまとめられるべきかはよく理解できない。

(三)普光法堂重会～逝多林会　(七)普光法堂重会は、(33)「離世間品」一品のみであり、説法者は普賢である。ここには菩薩が修行し実現すべき徳目が二〇〇あり[1]、それぞれ十種の項目に分れており、都合二〇〇〇の事項が説かれている。

そしてそのすべては、菩薩が世間を超出していくための教えにほかならない。

(六)逝多林会は、(34)「入法界品」であり、周知のように、善財童子の求道の遍歴過程である。かれは究極の悟りを得ようと思い、文殊に励まされて求道の旅に出る。最初に出会ったのは、可楽という国の山中に住む功徳雲比丘で、念仏三昧を教えられる。かくして聞法した人びとのなかには、比丘・比丘尼・童子・童女・医師・長者・船師・神々・仙人・外道・バラモンが含まれ、すべてで五十三人である。五十一人目の弥勒は、菩提心の無量の功徳について善財に説いた後、最初の指導者であり、智慧の代表者である文殊の所へ帰らしめ、さらに文殊は、最後の訪問者であり、行の代表者である普賢の所に赴かしめる。普賢は、一いちの毛孔から無量無数の光明を放って一切の世界を照らし、右手をのべて善財の頭をなでると、善財は種々の三昧を得る。そして普賢は仏徳の無量なることを説き、つぎのように結んでいる。

此の法を聞いて歓喜し、信心もて疑いなき者は、速かに無上道を成じ、諸の如来と等しからん。(2)

これが「入法界品」の結びであり、したがって華厳経全体の終りである。しかし右の一文の示すように、善財の求道はここで完了したのではない。むしろここからまた始まるのである。

以上は、華厳経の簡単な素描である。ここからもうかがえるように、華厳宗の見解のごとくこの経典を重重無尽の法界縁起と裁定することは不可能であろう。そのことは、経典の注釈を試みた智儼や法蔵自身がよく承知しておったにちがいない。ところで、このような経典の内容が、これを通貫する仏によってどのようにまとめられるかは、後の考察にまたねばならない。

(1)『六十華厳』で調べてみると、まさしく二〇〇の項目が数えられる。なかには、魔や魔業の項目名があるが、その他はすべて世間を超出していくところの教えであり、したがって「離世間品」の名称がある。

(2)『六十華厳』「入法界品」大正九、七八八上―中。

3　智儼・法蔵、ならびに澄観のヴィルシャナ仏観

杜順・智儼・法蔵の華厳経主観　華厳宗では華厳経主はヴィルシャナ仏であるという見解が、何となく伝えられている。このことは華厳宗の資料においてどこまで確かめられるのであろうか。

まず杜順作と伝えられる『法界観門』にはヴィルシャナ仏は出てこない。つぎに智儼についてみると、『捜玄記』に、「大方広仏華厳経」という題目の解釈のなかで、仏について、

仏者覚也。此通二十仏及三身仏一(1)。

とあり、十仏・三身仏に触れていて、ヴィルシャナ仏は挙げられていない。この見解は『一乗十玄門』にも通じている。すなわち、普賢の因に対して仏の果とは、

所言果者、謂、自体究竟寂滅円果、十仏境界、一即一切。謂、十仏世界海、及離世間品、明二十仏義一是也(2)。

とある。

ここでも、寂滅円果としての仏果は十仏境界であるという。さらに『五十要問答』では、「一、十仏及名義、離世間品中釈」の項で、一乗として十仏の名目が挙げられており(3)、「六、他方仏成化義、第二品初雲集品中釈」の項でも、一乗として十仏が強調されている(4)。わずかに『孔目章』で、「盧舎那仏、普賢行因、成二就因果一(5)」というなかに、盧

舎那仏が見えるだけである。そうしてみると、智儼において仏とは、実質的には十仏を指していることが明らかである。

では法蔵についてはいかがであろうか。その『五教章』は、智儼の『一乗十玄門』を受けているといえよう。前にも挙げたように、いわゆる因分可説・果分不可説の、性海果分たる果分不可説について、十仏の境界が示されており[6]、同様の趣旨が『一乗十玄門』にあることはさきに示したとおりである[7]。また、同じく『五教章』で、

若別教一乗、以為二究竟十仏之身一[8]。

ともいわれていて、ヴィルシャナ仏についての言及はない。

ところで『探玄記』はいかがであろうか。その開巻の帰敬文で、

帰下依大智海　十身盧舎那
充二満諸法界一　無上大慈尊
方広離垢法　円満解脱輪
普賢文殊等　海会大菩薩[9]上

とある。

ここに帰依の第一として、大智海十身盧舎那という句が見えている。法蔵は、ここではヴィルシャナ仏を意識したことは明らかである。しかしながら、『探玄記』全般では、ヴィルシャナ仏を経主となす考え方はまったくないといってよい。その点を少し探索してみよう。

『探玄記』の経主観　たとえば、『探玄記』を十門に分類した、その第一門「教起所由」をさらに十義に分けたなか

に、「法爾の故に、願力の故に、……」があるが、その願力について、

願力故者、謂、是如来本願力故、令二此教法称レ機顕現一。(10)

とあり、ただ「如来の本願力」というのみで、とくにヴィルシャナ仏の名は指定されていない。ただそれに関するいくつかの引用文のなかに、経文の盧舎那仏の名目が引かれているだけである。

また、『探玄記』十門の、第六門「所詮宗趣」については、「因果縁起、理実法界」といい、大方広は理実法界、仏華厳は因果縁起というのみで、(11)ヴィルシャナ仏についての言及はなく、さらに第七門「釈二経題目一」の中の仏について、

釈二仏義一亦有二十種一。如二無著仏等一(12)。

とある。

ここでは、「大方広仏華厳経」という経題の仏の解釈であるから、その見解が当然ながら、法蔵の華厳経主観になるはずである。それは、すなわち無著仏等の十仏を指している。この十仏は、智儼が『五十要問答』で示した、無著仏・願仏・業報仏・持仏・涅槃仏・法界仏・心仏・三昧仏・性仏・如意仏であり、(13)これまた智儼を受けている。しかもこれは、『六十華厳』「離世間品」に説かれているのであって、(14)ヴィルシャナ仏とはまったく関係がない。

もう一つの例は、『探玄記』のなかで、「盧舎那仏品」におけるヴィルシャナ仏の解釈と、「如来光明覚品」における如来の解釈とが、すでに見てきたように、(15)智光と身光から論じていて、まったく同一であるという点である。いいかえれば、法蔵においては、この点でヴィルシャナ仏というも、たんに如来というも、異なるものではないということになる。しかるに、法蔵はその『華厳経旨帰』の「説経仏第三」において、明瞭に華厳経の仏としてヴィルシャナ仏を指摘しており、十種の無礙の特徴を挙げている。(16)

以上、論述してきたところをまとめてみると、杜順・智儼から法蔵にかけてのヴィルシャナ仏観は、つぎの二つの視点から考察されると思う。

一つには、杜順・智儼から法蔵の『五教章』『探玄記』に至るまでは、華厳経主をヴィルシャナ仏とみなす見解は存在しないといわねばならない。むしろ、仏として強調されているのは、智儼でも法蔵でも十仏が中心であるということができる。

二つには、ヴィルシャナ仏に焦点を当ててみると、わずかに智儼の『孔目章』に「盧舎那仏、普賢行因、成二就因果一」の句が見え、法蔵の『五教章』にはまったくなく、ただ『探玄記』の帰敬文に「十身盧舎那」とあるだけであったが、ようやく『華厳経旨帰』に至って、経主としてのヴィルシャナ仏が指摘されたといえよう。そしてこの路線は、つぎの澄観になっていよいよ明確になったと見ることができる。

澄観のヴィルシャナ仏観　そこで澄観のヴィルシャナ仏観について、その『大疏鈔』を法蔵の『探玄記』と比較しながら一瞥してみたい。

まず第一に、『探玄記』の帰敬文に「十身盧舎那……普賢文殊等……」とあったのに対して、澄観の『大疏鈔』でも、

> 帰二命十方極三際塵刹円明調御師法界功徳大悲雲毘盧遮那大智海所住甚深真法性所流円満修多羅一一塵方仏会中普賢文殊諸大士一。(17)

とある。

澄観の方が、形容句が強調されているが、ヴィルシャナ仏・普賢・文殊が示されている点で同質であるといえる。

第二に、『探玄記』の十門のうち、第一門「教起所由」の(1)法爾故、(2)願力故……のなかで、(2)願力故について、ただ「如来の本願力」とのみあったが、それに対応する『大疏鈔』第一門「教起因縁」では、

大願力故。現相品云、毘盧遮那仏願力、周二法界一切国土中一、恒転二無上輪一。(18)

といい、直ちに『八十華厳』「如来現相品」を引いて、ヴィルシャナ仏の願力であることを示している。これは華厳経がいかなる理由で現われたか、についての見解である。

第三に、『探玄記』の十門のうち、第六門「所詮宗趣」には、ヴィルシャナ仏について言及していないが、それに対応する『大疏鈔』の第六門「宗趣通局」では、

開二法界一以成二因果一。謂、普賢法界為レ因、遮那法界為レ果。是故、因果不レ離二理実法界一。(19)

といい、普賢の因に対してヴィルシャナ仏の果を示している。「宗趣」とは、華厳経の根本立場の意味であり、法蔵はこれについてヴィルシャナ仏には触れず、澄観はこれに言及している。

第四に、『探玄記』では、第八門「部類伝訳」で華厳経のさまざまな在り方について、略本から恒本まで六本を挙げていたが、ヴィルシャナ仏には触れていなかった。これに対応する『大疏鈔』の第七門「部類品会」では、(1)略本経、(2)下本経、(3)中本経、(4)上本経、(5)普眼経、(6)同説経、(7)異説経、(8)主伴経、(9)眷属経、(10)円満経の十経を挙げ、このうち、(8)主伴経について、

主伴経、謂、遮那所説、雖レ遍二法界一、然与二諸仏一、互為二主伴一。(20)

といい、(10)円満経について、

円満経、謂、此上諸本、総融為二一無尽大修多羅海一、随二一会一品一句一文一、皆摂二一切一、無レ有二分限一故。現相品云、毘盧遮那仏願力周二法界一切国土中一、恒転二無上輪一。(21)

という。

右の(8)主伴経においてもヴィルシャナ仏が出ているが、とくに留意すべきは、(10)円満経は、これまでの九経を総括したものであり、それについて、「如来現相品」の前と同じ引用のヴィルシャナ仏が出ている点である。このことは、華厳経を総括した仏がヴィルシャナ仏であることを明瞭に示しているということができる。

三聖と華厳経主　第五に、『探玄記』の第七門「釈経題目」においても、なんらヴィルシャナ仏には言及しなかったが、これに対応する『大疏鈔』の第九門「総釈経題」では、

或唯、普賢文殊毘盧遮那三聖摂尽。謂、大方広即普賢、普賢表二所証法界一故。華厳即文殊、文殊表二能証一故。仏即遮那、具二能所一故。

又、大即普賢、普賢菩薩、自体遍故。方広即文殊、文殊表二即レ体之智一故。華即普賢、普賢行故。厳即文殊、文殊以レ解起レ行故。仏即円二解行之普賢文殊一、証二法界体用之普賢文殊一、成二毘盧遮那光明遍照一。(22)

とある。

このように、「大方広仏華厳経」という経題について、二つの方面から普賢・文殊・ヴィルシャナ仏の解釈が施されている。このことは、華厳経主がヴィルシャナ仏であることは明らかであり、同時に『三聖円融観門』の見解につながっていることもいうまでもない。

第六に、『八十華厳』「如来出現品第三十七」についての『大疏鈔』で、

以二文殊大智一為二能顕一、普賢法界為二所顕一、共成二毘盧遮那之出現一故、亦是解行満故、仏出現也。(23)

という。

ここでも、普賢・文殊・ヴィルシャナ仏の三聖の関係が簡単に述べられているとともに、「如来出現品」の如来はヴィルシャナ仏であることが指摘されている。

以上、『探玄記』と対照しながら『大疏鈔』のヴィルシャナ仏観を考察したが、このことから見て、澄観は、法蔵よりもはるかに明瞭に、華厳経主のヴィルシャナ仏たることを認めているということができる。そして別稿で述べたように、[24] 澄観は『三聖円融観門』で、普賢・文殊・ヴィルシャナ仏の三聖の関係を組織的に論じているのである。

なぜ澄観は法蔵に比べて、はるかに強くヴィルシャナ仏に注目したのであろうか。その一つの理由は、法蔵のもとづいた『六十華厳』よりも、澄観の注釈した『八十華厳』の方がヴィルシャナ仏を強調している点にも依ると思われる。そこでつぎに、華厳経におけるヴィルシャナ仏について考察してみよう。

(1) 『捜玄記』大正三五、一四下。
(2) 『一乗十玄門』大正四五、五一四中。
(3) 『五十要問答』同、五一九上―中。
(4) 同、五二〇上。
(5) 『孔目章』巻一、大正四五、五四〇上。
(6) 「二、3、a」注(1)の本文、『五教章』大正四五、四七七上。
(7) 「二、2、智儼の仏陀観」参照。
(8) 『五教章』大正四五、四九八中。
(9) 『探玄記』巻一、大正三五、一〇七上。
(10) 同、一〇八上。
(11) 同、一二〇上。
(12) 同、一二一下。

(13)『五十要問答』大正四五、五一九中。
(14)『六十華厳』巻四二、「離世間品」大正九、六六三中。
(15)「二、3、b『探玄記』について」参照。
(16)同、「二、3、b」の注(14)参照。
(17)『大疏鈔』卍続一・八・一九一右上―下。
(18)同、玄談巻二、一九六右上。『八十華厳』巻六、「如来現相品」第二、大正一〇、三二下。
(19)同、玄談巻八、三一三右―左。
(20)同、三一六左。
(21)同、三一六左。
(22)同、玄談巻九、三三三左。
(23)『大疏鈔』巻五〇、卍続一・一一・三四左上―下。
(24)「華厳経における菩薩思想」一八一―五頁(『菩薩思想』所収、大東出版社、一九八一年)参照。

4　華厳経のヴィルシャナ仏

菩薩の三昧と仏の本願力　『六十華厳』を中心に『八十華厳』を対照しながら、華厳経に現われてくるヴィルシャナ仏を調べてみよう。全体的に見ると、経典に登場してくるヴィルシャナ仏はきわめて限定されていることが知られる〔(　)のなかは『八十華厳』の品名、あるいは術語を表わす〕。

まず「世間浄眼品第一」(「世主妙厳品第一」)である。これは序品であって、仏は、摩竭提国の寂滅道場において正覚を成じたところから始まる。その仏は、如来あるいは仏といわれているのみで、ヴィルシャナ仏とは名づけられて

いない。ただこの仏は、普賢などの多くの菩薩たちに囲まれているが、この菩薩たちについて、

皆是盧舎那仏、宿世善友、一切成二就功徳大海一(1)。

と説いており、この品の仏がヴィルシャナ仏であることを間接的に表わしている。

しかし、これらの諸菩薩につづいて、無数の諸力士・諸神・諸王・諸天子・諸天王に囲まれているが、この場合には、ただ如来と示されているだけである。

そうしてみると、序品である「世間浄眼品」から、ヴィルシャナ仏は明瞭には現われていないといわねばならない。つぎは「盧舎那仏品第二」(「如来現相品第一」から「毘盧遮那品第六」までが相当する)である。これは、品名の示すとおり、品の仏はヴィルシャナ仏である。したがってここでは、ヴィルシャナ仏が中心になっていることはいうまでもない。たとえば、

無量劫海修二功徳一　供二養十方一切仏一
教二化無辺衆生海一　盧舎那仏成二正覚一
……
盧舎那仏大智海　光明普照無レ有レ量
如実観二察真諦法一　普照二一切諸法門(2)一

という。

このように、無量の功徳を修し、十方一切仏を供養し、無辺の衆生を教化して、ヴィルシャナ仏が正覚を成じた、となっており、ヴィルシャナ仏の光明は、一切諸法を普く照らしている、といわれている。そのほか、ヴィルシャナ仏は、この品のなかにしばしば現われてくる(3)。

ところで、この「盧舎那仏品」のなかで注意しておくべき点がある。それは、普賢菩薩がヴィルシャナ仏の世界を説くに際して、まず一切如来浄蔵三昧（一切諸仏毘盧遮那如来蔵身三昧）に入るのであるが、それは、

是皆盧舎那仏本願力故[4]

というのである。

普賢菩薩が三昧に入るのは、普賢自身の力によるのではなく、ヴィルシャナ仏の本願力にもとづくためであるという。

この形式と同じものが、「十住品第十一」（「十住品第十五」）、「十行品第十七」（「十行品第二十一」）、「十廻向品第二十一」（「十廻向品第二十五」）、「十地品第二十二」（「十地品第二十六」）にも示されている。

「十住品」では、法慧菩薩が無量方便三昧に入り[5]、「十行品」では、功徳林菩薩が善伏三昧（善思惟三昧）に入り[6]、「十廻向品」では、金剛幢菩薩が明智三昧（智光三昧）に入り[7]、「十地品」では、金剛蔵菩薩が大智慧光明三昧に入るが[8]、これらはすべて、ヴィルシャナ仏の本願力にもとづくためであるという。

ちなみに、梵文『十地経』によると、金剛蔵菩薩 Vajra-garbha-bodhisattva が大乗光明菩薩三昧 mahāyāna-prabhāsa-bodhisattva-samādhi に入るのは、ヴィルシャナ世尊 Bhagavat-Vairocana の本願の神力 pūrva-praṇidhāna-adhiṣṭhāna による、といわれる[9]。

さて、ここに説かれているような三昧の方式が、三昧一般の原型であるということができよう。われわれが三昧に入るのは、われわれ自身の力ではなく、仏力によるというのが、入定の基本であるといわねばならない。

ところで、以上挙げてきたところが、華厳経においてヴィルシャナ仏の登場してくる主要な場合であるということができよう。

「大人の相」、その他　そのほか、いくつかの箇所でヴィルシャナ仏の名が散見される。たとえば、「如来名号品第三」（「如来名号品第七」）には、如来の無数の名のなかに盧舎那（毘盧遮那）が見える。[10] また『八十華厳』「初発心功徳品第十七」のみに、「毘盧遮那妙宝珠、如意摩尼発二光耀一」（『六十華厳』にはない）とある。[11] ふたたび『六十華厳』にかえって、「兜率天宮菩薩雲集讃仏品第二十」（「兜率宮中偈讃品第二十四」）には、

皆是盧舎那如来応供等正覚、行二菩薩道一、修二習無量諸法門一時善知識。[12]

という。

あるいはまた、「如来相海品第二十九」には、如来について大人の相が示されている。数えてみると、大人の相について九十一項目が挙げられているが、[13] その第十五項目に、

如来有二大人相一、名二化海普照雲一。妙宝蓮華如二須弥山王一、出二生無量宝光明海一。仏意所レ起、盧舎那所レ化、出二生無量一切化海一。[14]

とあり、わずかにヴィルシャナ仏の名が現われている。ただ九十一項目をすべて終ったあとで、

有二如レ是等十蓮華蔵世界海微塵数仏大人相一。[15]

という。

これに関して、「盧舎那仏品第二」にはヴィルシャナ仏の世界について、蓮華蔵荘厳世界海（「如来現相品第二」、華厳荘厳世界海）といい、[16] さらにその八方・下方・上方の世界がとりまいて十蓮華蔵世界海となっているから、もし右の「如来相海品」の世界がそうだとすれば、ヴィルシャナ仏の世界を暗示しているともいえよう。

これに対して、『八十華厳』「如来十身相海品第三十四」では、大人の相について九十七項目を挙げ、そして結びに、

毘盧遮那如来、有二如レ是等十華蔵世界海微塵数大人相一。[17]

といい、明らかにヴィルシャナ仏の大人相として総括している。

また、「仏小相光明功徳品第三十」（「如来随好光明功徳品第三十五」）には、「盧舎那仏威神力故」とあり、[18]ヴィルシャナ仏の名が見えている。そしてこの品には、すでに別稿で注目したように、[19]ヴィルシャナ仏ではなく、ヴィルシャナ菩薩という表現が見えている。[20]これについては、後に改めて考察してみよう。あるいは、「宝王如来性起品第三十二」に、「盧舎那仏本願力故」（『八十華厳』には見当らない）とある。[21]

以上、華厳経に登場してくるヴィルシャナ仏について調べてみたのであるが、明瞭にヴィルシャナ仏が中心になっているのは「盧舎那仏品第二」（「如来現相品第二」から「毘盧遮那品第六」まで）と、『八十華厳』「如来十身相海品第三十四」とのみである。後者は、如来のすべての大人相がヴィルシャナ仏によって総括されているからである。

また、「世間浄眼品第一」（「世主妙厳品第一」）は、強いていえば、ヴィルシャナ仏が暗示されているともいえよう。そのほかは、この厖大な経典のなかで、ヴィルシャナ仏の名が現われてくるのはまったく散発的であるということができる。

華厳経のシンボルとしてのヴィルシャナ仏　もし華厳経を一つの統一的な経典として見る場合、右のような事情においては、経主をヴィルシャナ仏と見なすことはとうてい不可能であるといわねばならない。しかしながら、同じくこの経典を一つのまとまったものとして論じていくに当って、ただ仏あるいは如来だけでは、経典の個性が明らかにならないから、一つの方便的な方法として、経主をヴィルシャナ仏と仮設することはやむをえないであろう。むしろ

実質的には、ヴィルシャナ仏というも、仏あるいは如来というも、いずれもこの経典の仏を表明するものと見て支障はないといえるであろう。

以下、ヴィルシャナ仏と、仏あるいは如来とを区別することなしに、この経典の仏を考察してみたいと思う。

(1) 『六十華厳』巻一、「世間浄眼品第一」、大正九、三九五中（『八十華厳』巻一、「世主妙厳品第一」、大正一〇、二上。以下、かっこのなかは『八十華厳』）。

(2) 同、巻二、「盧舎那仏品第二」、同、四〇五下（「如来現相品第二」、同、二六下―七上）。

(3) 同、巻三、同、四〇七下（同、二九中）、四〇八上―中（同、三〇上、三一上、三二下、「普賢三昧品第三」、三三上）、同、四〇九中（同、三四上、「世界成就品第四」、三四下）、四〇九下（三五上、中）、四一〇上（三五下、三六上、中）、四一二上（「華蔵世界品第五」、三九上）、四一二中（三九中）、四一二下、四一三上（三九下）、四一三下（四〇下、四一中、下）、四一四上、中、四一五上など。

(4) 「盧舎那仏品第二」、巻三、同、四〇八中（「普賢三昧品第三」、同、三三上）。

(5) 「十住品第十一」、四四四下（「十住品第十五」、八四上）。

(6) 「十行品第十七」、四六六中（「十行品第二十一」、一〇二中）。

(7) 「十廻向品第二十一」、四八八上（「十廻向品第二十五」、一二四上―中）。

(8) 「十地品第二十二」、五四二中（「十地品第二十六」、一七九上）。

(9) *Daśabhūmīśvaro nāma mahāyāna sūtram*, Kondo Ed., p. 4.

(10) 「如来名号品第三」、同、四一九上（「如来名号品第七」、同、五八下）。

(11) 『八十華厳』「初発心功徳品第十七」、大正一〇、九四中。

(12) 「兜率天宮菩薩雲集讃仏品第二十」、大正九、四八五中（「兜率宮中偈讃品第二十四」、大正一〇、一二一中）。

(13) 『探玄記』には「大相有二九十四種一」（「如来相海品」巻十五、大正三五、三九七下）。

(14) 「如来相海品第二十九」、巻三二、大正九、六〇一下。

(15) 同、六〇五上。
(16) 「盧舎那仏品第二」、同、四〇五下（「如来現相品第二」、同、二七上）。
(17) 『八十華厳』「如来十身相海品第三十四」、大正一〇、二五五下。
(18) 「仏小相光明功徳品第三十」、同、六〇五上（「如来随好光明功徳品第三十五」、同、二五五下）。
(19) 前掲「華厳経における菩薩思想」一九七―八頁。
(20) 「仏小相光明功徳品第三十」、同、六〇五上―下（「如来随好光明功徳品第三十五」、同、二五六上―中）。
(21) 「宝王如来性起品第三十二」、同、六三〇下。

5 華厳経の仏

「ブッダ」と「仏」 さて華厳経の仏を考察するに当って、つぎのような取り決めに従って進めていきたい。すなわち、歴史的な人物としてのゴータマが、菩提樹において悟りを開いた場合を**ブッダ**と名づけ、華厳経に現われてくるような永遠のブッダを、**仏**（如来もまた同義）と称しておくことである。さらにさきにも触れたように、ヴィルシャナ仏というも、仏（あるいは如来）というも、区別することなしに仏（あるいは如来）と見なしていきたい。しかも、あらかじめ心底にとどめておきたいことは、歴史的人物としてのゴータマが目覚めたということの、歴史の深淵から浮び上ってくる根源的な意味である。

a 衆生に関わるほかはなき仏

菩薩（衆生）を包む仏の世界 ところで、この経典の仏に関する「品」を取り出してみると、そのほかの「品」はどういうことになるのであろうか。たとえば、「十地品」はしばしば触れてきたように、きわめて重要な一品である。

ここにはただ菩薩の十地に関する展開が述べてあるにすぎないが、実はよく見ると、このような展開が仏に裏づけられていることが知られる。そうすると、菩薩自身の十地でありながら、仏のなかの展開であるがゆえに、「十地品」もまた、菩薩のはたらきを包括する仏の世界であるといわざるをえない。この意味の路線を延ばしていくと、当然ながら、「十住品」「十行品」「十廻向品」したがって「十地品」が含まれることとなり、さらにそれに先立つところの、在家・出家の菩薩の日常に即した「浄行品」、信心の重要性を強調した「賢首菩薩品」、あるいは「初発心菩薩功徳品」もまた、仏の世界にはいることとなる。「初発心時便成正覚」、あるいは「信満成仏」といわれているゆえんである。そして当然ながら、「入法界品」における善財の求道遍歴も仏の世界に包まれるであろう。文殊にうながされ、普賢に終結しながら、なお果てしなく求めつづけようとする善財のすがたは、仏に裏づけられることなしには成り立ちえないからである。

このように見てくると直接、仏に関わっていないすべての「品」が、ことごとく仏の世界に包括されているということができよう。しばしば触れてきたように、華厳経の仏陀観は、そのまま華厳経観にならざるをえない理由がここに存する。

いったい、このことは何を意味しているのであろうか。思うに、仏を論究するということは、純粋に仏そのものではなく、菩薩あるいは衆生に関わるほかはなき仏のすがたが明らかになっていくということであろう。この意味を端的に表明しているものは、「如来名号品第三」（「如来名号品第七」）であると考えられる。「如来名号」とは、まさしく如来そのものを表わそうとする名である。

如来の名号と衆生　大乗経典のなかには、いくつかの仏名経典が含まれており、無数の仏名が挙げられているが、

たとえば、菩提流支訳『仏名経』では、こうした無数の仏名は、善男子・善女人の信心・受持・読誦の対象となっている。[1] つまり仏名とは、衆生に対応する仏自身の象徴である。同様の趣旨のことが、この「如来名号品」にも述べられている。文殊の言として、

諸仏子、当レ知、仏刹不可思議。仏住、仏国、仏法、仏刹清浄、仏説法、仏出世、仏刹起、諸仏阿耨多羅三藐三菩提、皆不可思議。

何以故、十方諸仏説法、知二彼心行一、随化二衆生一、与二虚空法界一等。何以故、此娑婆世界中、諸四天下、教化一切一、種種身、種種名、処所、形色、長短寿命、諸得、諸入、諸根、生処、業報、如レ是種種不レ同、衆生所見亦異。何以故、諸仏子、此四天下仏号不レ同。[2]

という。

すなわち、衆生の在り方、生き方は、まったくさまざまであり、それに対応して仏名もまた、さまざまであり、無数である。このことが仏の世界の不可思議である、というのである。ここでもまた、如来の名号は、ひとえに衆生に対応していることが知られる。

こうした大乗経典における無数の仏名の意味を遡っていくと、原始経典における如来の十号に帰着し、さらにそれを詰めてみると、如来 Tathāgata という名目に帰一すると思われる。このことを代表的に表わしているものは、「如来を憶念する」という念仏 buddha-anussati の教である。まず、如来の十号が示されて如来を憶念していくとき、次第に深まってついに入定し、「ダンマの流れに入れるもの」dhamma-sota-samāpanna となる。[3] いいかえれば、如来の名号は衆生に対応して現われつつ、衆生をして成仏せしめる。これが如来名号の原点であるといいうる。衆生に関わるほかはなき仏の世界であるということができよう。このことが、この経典では「如来名号品」に典型的に現わ

れているのである。

（1）『仏名経』巻一、大正一四、一一七上。
（2）「如来名号品第三」、大正九、四一九上（「如来名号品第七」、大正一〇、五八下）。
（3）拙論「仏教における仏の根源態」五二―五頁（玉城還暦記念論集『仏の研究』春秋社、一九七七年、所収）。

b　凝縮された仏の世界

「盧舎那仏品」の描く世界　前項で論じたごとき「衆生に関わるほかはなき仏」に注目すれば、いきおい華厳経全体にわたらねばならないが、ここではそうした「衆生に関わる仏」という趣旨を踏まえて、とくに仏に関係する「品」を選んで論述してみよう。

その中心的なものは、何といっても「盧舎那仏品第二」である。そのほか、「世間浄眼品第一」「如来光明覚品第五」「兜率天宮讃仏品第二十」「阿僧祇品第二十五」「仏不思議法品第二十八」「如来相海品第二十九」「仏小相光明功徳品第三十」「如来性起品第三十二」、そして『八十華厳』の「十定品第二十七」などが挙げられよう。

まず「盧舎那仏品」において仏の世界はどのように描かれているであろうか。

仏は歯の間から光明を放って、もろもろの菩薩にたいしてヴィルシャナ仏の蓮華蔵荘厳世界海を現出する。これは説法ではなく、視覚に訴えて現わし出したものであるが、たんなる視覚にとどまるものではない。菩薩たちとの間に了解されている、仏と菩薩との自覚的な世界である。というのは、この蓮華蔵世界の現出を見て、諸菩薩は自然につぎのように述べているからである。

無量劫海修二功徳一　供二養十方一切仏一

教二化無辺衆生海一　盧舎那仏成二正覚一
……　……
盧舎那仏大智海　光明普照レ無レ有レ量
如実観二察真諦法一　普照二一切諸法門一[1]

ヴィルシャナ仏の世界は智慧の海であり、無辺の衆生海を教化して、ありとあらゆる法門を照らしている、というのである。

ところが、ヴィルシャナ仏の世界はこの蓮華蔵世界からさらに延びていく。この世界の、東・南・西・北・東南・西南・西北・東北・下・上の十方に、それぞれ世界があり、それぞれ仏がいまして無数の諸菩薩に囲まれ、ことごとく結跏趺坐している。そしてこれら一切のものが、ヴィルシャナ仏の大願海のなかに安住している。そのとき仏は、眉間の白毫相から光明を放って、これらすべての世界を照らし、この「品」の説者である普賢菩薩を現わし出して、ふたたびその光明は仏の足下におさまった、という。

このことはきわめて象徴的である。つまり、ヴィルシャナ仏の世界は、実はありとあらゆる諸仏・諸菩薩（実はわれわれ）の世界を包括しているといえよう。それが光明による視覚的表現を通じて現わし出される。そしてすべての諸菩薩は、ヴィルシャナ仏の大願海のなかで結跏趺坐している、といわれる。しかもこのような全世界の光景を照らし出した光明が、仏の足下におさまったということは、結跏趺坐して入定しているありとあらゆる諸菩薩（実はわれわれ）は、ついにはヴィルシャナ仏に帰一するということを表明しているといえるであろう。

普賢の説法　このように、光明による視覚的な現出が終った後に、普賢菩薩が仏の世界について説き始める。普賢

はまず説法に先立って、ヴィルシャナ仏の本願力により一切如来浄蔵三昧（一切諸仏毘盧遮那如来蔵身三昧）に入定する。さきに触れたように、普賢は自分の力ではなく、仏の本願力に動かされて入定するということが重要である。そして華厳宗では、周知のように海印三昧が強調されているが、この「品」の立場に立つかぎり、一切如来浄蔵三昧が全体の中心的な三昧であるということができよう。

仏の本願力に催されて入定した普賢は、やがてその三昧から起ち上るが、その普賢は仏と同質であるといわねばならない。なぜなら一切の如来が、光明のなかで普賢についてつぎのように述べているからである。

普賢悉在二一切仏刹一、坐二宝蓮華師子座上一。如レ是示現、遍二一切界一、普入二無量無辺諸行一。悉能示二現無量種身一変化、充二満十方世界一。妙音和雅、説法無礙、一切三昧、方便自在、一切仏土、諸如来所、一切三昧、皆得二自在一。……尽二盧舎那本願底一故、普賢身相、猶如二虚空一、依二於如如一、不レ依二仏国一[2]。

普賢は、蓮華師子座にありながら、一切の仏国土に遍在し、また十方世界に充満している。しかもヴィルシャナ仏の本願底を尽くして、すべての三昧に自在を得、その身相は虚空のごとく、仏国に依らずに如如に依っている、といわれているからである。

ところで三昧を出た普賢は、つぎのように説きはじめる。

諸仏深智功徳海　充二満無量無辺刹一
方便随二衆所レ応見　盧舎那仏転二法輪一
……　……
普賢菩薩諸地願　安諦善住能順行
遊二心法界一如二虚空一　是人乃知二仏境界一

一切刹土及諸仏　在二我身内一無レ所レ礙
我於二一切毛孔中一　現二仏境界一諦観察
普賢菩薩所願行　無量無辺悉具足
普眼境界清浄身　我今演説仁諦聴(3)

これによると、普賢の身内に一切の諸仏・国土があって、障礙することなく、普賢のすべての毛孔の中で仏の境界を現出している。しかも普賢の無量無辺の願行はことごとく具足しており、これから演説するから明らかに聴け、というのである。このことは、「ヴィルシャナ仏が法輪を転ずる」とおりに、普賢が説法するという意味に解することができよう。いいかえれば、普賢によって説き出される仏の世界は、そのままヴィルシャナ仏自身の転法輪であると見ることができる。

因縁の世界　かくして普賢は、仏の世界について十種の視点から説き出すのである。そのなかの第一の視点が全体の総論であると考えられるので、これについて述べてみよう。

諸仏子当レ知、一切世界海、有二世界海塵数因縁一、具故成。已成、今成、当レ成。所謂如来神力故。法応レ如レ是故。衆生行業故。一切菩薩、応レ得二無上道一故。普賢菩薩善根故。菩薩厳二浄仏土一、願行解脱自在故。如来無上善根依果故。普賢菩薩自在願力故。如レ是等世界海塵数因縁具故、一切世界海成。(4)

この第一の視点は、因縁の世界について述べたものである。しかるに、その因縁の意味が、通常考えられているもの（たとえば、十二因縁、六因四縁など）とはひどく異なっている。

もろもろの仏子よ、すべての世界の海は、かぎりない因縁によって成り立っている。すべては因縁によって、すでに成立しおわっており、今成立しつつあり、未来もまた成立するであろう。ここにいう因縁とはつぎのことを指している。すなわちそれは、如来の神通力である。ものごとはすべてありのままということである。衆生の行為や宿業である。すべての菩薩は究極のさとりを得る可能性を有しているということである。普賢菩薩が善を尽しているということである。菩薩が仏国土を浄めるのに願行も解脱も自由自在であるということである。如来の究極の善果に依るということである。普賢菩薩の自由自在な願力ということである。

というのである。

華厳経は説き来り説き去って、六十巻となり、八十巻となったが、実はよく見ると、経の全体が右の一文のなかに包摂されていることが知られるであろう。すなわち、全宇宙は過去から未来にわたって限りない因縁によって成立しているというが、その意味は、如来の神通力であり、衆生の行為や宿業であり、普賢菩薩の自由自在な願行や解脱である、というのである。

如来の神通力は、如来そのものの力であるが、それは衆生の行為や宿業に現われるほかはなきものである。そのような神通力の、衆生を包んでの展開が、普賢の自在なる願行や解脱となっている。それが華厳経の因縁海といわれているものである。このような視点から、すでに論じた「華厳経の素描」をふりかえると、経の全体が、いずれの諸品も、この視点のなかに包みこまれていることが知られる。それがすなわち、「衆生に関わるほかはなき仏」の世界であるといいうるであろう。

厳浄されている世界　そして普賢は、さらにつぎのように述べている。

仏智境界　不可思議　自在善住　悉皆如是
無量無辺　諸世界海　盧舎那仏　悉能厳浄(5)

ヴィルシャナ仏の世界は思い測ることができない。すべてが自由自在に安定している。これまで述べてきた無量無辺の、あらゆる世界海は、ことごとくヴィルシャナ仏によって浄められている、というのである。

無量無辺のあらゆる世界がヴィルシャナ仏によって浄められているということから、われわれは直ちにつぎの点に思い至るであろう。すなわち前に述べたごとく、蓮華蔵荘厳世界海をとりまく八方・十方の諸仏、そしてそれをまたとりまく無数の諸菩薩（実はわれわれ）がことごとく結跏趺坐しているというが、それはまさしくヴィルシャナ仏の厳浄に帰着するということを。そして、普賢がヴィルシャナ仏の本願力に催されて一切如来浄蔵三昧に入った後に、はじめて仏の世界を説き出すこともまた宜なる哉、と思われるのである。

われわれが意識すると意識せざるとを問わず、全世界のすべての状況、そして過去・現在・未来にわたるわれわれの一切の行動が、ことごとくヴィルシャナ仏に厳浄されている。そのことこそ、「華厳」という意味の原点であり、それがまさしく仏そのものの世界であるということができよう。

（1）「盧舎那仏品第二」、大正九、四〇五下（「如来現相品第二」、大正一〇、二六下―七上）。
（2）同、四〇九上―中（「普賢三昧品第三」、同、三三下―四上）。
（3）同、四〇九中―下（「世界成就品第四」、同、三四下―五上）。
（4）同、四〇九下（同、三五上―中）。
（5）同、四〇九下（同、三五中）。

c　如来出現の意味

如来の出現　前項で仏の世界を問うたが、それは如来の神通力、衆生の行業、菩薩の願行・解脱が、そのまま仏の因縁海を表わすものであった。いいかえれば、すべての世界が仏に包まれ、動かされているということであった。しかし、そのような仏の世界が、いかにしてわれわれに自覚され、具現されてくるか。そのコースへの第一歩が、如来が現実に顕わになってくるということである。そしてこの意味を説いているのが「宝王如来性起品第三十二」（「如来出現品第三十七」）であるといえよう。(1)

普賢はこの「品」のなかで、如来がこの世に現われてくる事態についてつぎのように述べている。

仏子、如来・応供・等正覚、性起正法、(2)不可思議。所以者何。非下少因縁、成二等正覚一、出中興于世上。仏子、以二十種無量無数百千阿僧祇因縁一、成二等正覚一、出二興于世一。何等為レ十。

一者、発二無量菩提之心一、不レ捨二一切衆生一。二者、過去無数劫、修二諸善根一、正直深心。三者、無量慈悲、救二護衆生一。四者、行二無量行一、不レ退二大願一。五者、積二無量功徳一、心無二厭足一。六者、恭二敬供三養無量諸仏一、教二化衆生一。七者、出二生無量方便智慧一。八者、成二就無量諸功徳蔵一。九者、具二足無量荘厳智慧一。十者、分二別演三説無量諸法実義一。

仏子、如レ是等十種無量無数百千阿僧祇法門、成二等正覚一、出二興于世一。(3)

ここに示されている如来・応供・等正覚は、原始経典ではパーリ語で tathāgata-arahant-sammāsambuddha といわれて、そこですでに如来の永遠性が意味されているが、(4)この語がさまざまな大乗経典に受け継がれている。このような永遠の如来がこの世に出現するということは、測定のできないほどの広大な因縁によるという。ここに

は十種にまとめて説かれているが、要約するとつぎのようになろう。すなわち、無量の慈悲をもって衆生を包摂し救護し、無量の諸仏に供養し、無量の智慧・功徳を成就し、無量の諸法の実義を分別し演説するということである。かくして永遠の如来が世に顕わになるというのである。

ところで、このような如来出現に関して、われわれは困難な問題に逢着せざるをえない。いったいこのような、測定のできないほどの出現の事態を、われわれはどのように解したらいいのであろうか。永遠の如来が、衆生を包摂し守護し、諸仏に供養し、智慧・功徳を成就するといっても、このままでは神話の物語に終らざるをえないであろう。

如来出現の因縁と意味　この問題について、繰り返し繰り返し、如来出現の経文を摸索しているうちに、ようやくつぎのような論述に移ることができた。

経典の説くところによれば、如来出現の事態は世界成立の状況に譬えて説明されている。すなわち、世界が成立するときは、無量の因縁による。たとえば、雲は雨をよんで四つの風輪をおこす。一つは能持で、水を支えており、二つは能消で、水を散らし、三つは建立で、諸所を建立し、四つは荘厳で、衆生の業報を荘厳する。[5] これらの四つは、衆生の業報と諸菩薩の善根によるが、このようにして世界は成立する。ここには作るものもなく、成り立たしめるものもない。如来出現もまた同様である。それは無量の因縁によって成就する。菩薩はかつて無量の仏の許で、正法の大雨を聞受して、如来の四つの智慧の風輪をおこす。一つは正念で、如来の法雨を維持し、二つは止観で、すべての煩悩を消滅し、三つは廻向で、すべての善根を成就し、四つは荘厳で、衆生を清浄ならしめる。

これが如来出現の第一相であり、これを基盤とし、これを諸要素として、さまざまな視点から次第にスケールが大きくなり、かくして第十相まで説かれている。これが重要な一つの資料である。そしてもう一つの資料を、つぎにお

さえてみよう。

この「品」では、菩薩はいかにして如来を知見するか、あるいは、如来の心、行、菩提、転法輪、大般涅槃、等々をいかにして知見するか、という課題について説いている。このなかで、たとえば「菩薩はいかにして如来の心を知見するか」ということについて、そのなかの一節をとり上げてみよう。

仏子、云何菩薩摩訶薩、知二見如来・応供・等正覚心一。此菩薩摩訶薩、知三心意識非二即如来一。但知二如来智無量一故、心亦無量。

仏子、譬如下虚空悉為二一切万物所依一、而彼虚空無レ所レ依止甲、如来智慧、亦復如レ是。悉為三一切世間智慧、離世間智之所二依止一、而如来智無レ所レ依止一。

仏子、是為三菩薩摩訶薩、最初勝行知二見如来応供等正覚心一。(6)

如来の心は、われわれの心・意・識とはまったく異なっている。あたかも虚空のごとく無量であり、しかも万物の拠り所となっており、一切の世間・出世間の智慧の根拠である。それにもかかわらず、その心そのものは拠り所がない。これが如来の心を知見する第一相である。

これを出発点として、如来の心は次第に延びていく。それは衆生の心をうるおし、至らない所がなく、すべての煩悩を消滅し、すべてを成長させ、かくして第十相まで及ぶ。その第十相の一節につぎのように述べられている。

仏子、如来智慧、無相智慧、無礙智慧、具足在二於衆生身中一。但、愚癡衆生、顚倒想覆。不レ知不レ見、不レ生二信心一。

爾時如来、以二無障礙清浄天眼一、観二察一切衆生一、観已、作二如レ是言一。奇哉、奇哉、云何如来具足智慧、在二於身中一、而不二知見一。我当下教二彼衆生一、覚二悟聖道一、悉令中永離二妄想顚倒垢縛一、具見二如来智慧在二其身内一、与レ

仏無ㇾ異。(7)

如来の智慧は、無相であり、無礙であり、しかも衆生の身体の中にあるのに、衆生は顚倒のために、それに気づかず、したがって信心も生じない。そこで如来は、衆生を教えて、聖道を悟らせ、如来の智慧は衆生の身体のなかにあって、衆生と仏とは異なるものでないことを知見せしめよう、というのである。

「世界の成立」と「如来の出現」　さて、われわれは、如来出現の意味をいかに解すべきかという課題に関して、以上二つの方面の資料を挙げてみた。一つには、世界成立の状況に譬えて説かれているものと、二つには、如来の心をいかに知見するか、ということに関してのものである。これによって、如来出現の課題は、けっしてたんなる神話でないことが明らかとなるであろう。すなわちその意味が、われわれ自身の業異熟（業体、人格的身体）に滲透し、開示されてくるがごとくであり、われわれはおのずから、全人格的思惟（禅定）のなかで受けとめなければならないことが求められる。

全人格的思惟による受けとめ方は、まず如来出現の意味が世界成立の因縁に譬えて説かれている点である。ここにいう世界成立は、自然科学の対象（素粒子や原子核から天体に至る）をも包んで、衆生・菩薩参加の広場に開かれていることが知られる。すなわち世界が成り立ってくるということは、能持・能消・建立・荘厳の四つの風輪をおこし、衆生の業報と菩薩の善根によるという。このことは、全人格的思惟において初めてうなづかれてくる。というのは、現在の自己が世界成立の結果であるから、自己の全体を集約し統一することによって、自己の成り立ちがそのまま世界の成り立ちに通じてくるからである。風輪というのは、結果として自己の呼吸となっており、全人格的思惟のなかで呼吸を調えていくことによって、自己の全体が調い律せられて、持すべきものは持せられる能持、消えるべきもの

は消える能消、そうしたなかでおのずから建立され、荘厳されてくるという世界成立の様相が顕わになってくる。

しかもこの四つの風輪は、たんなる譬えではなくて、実はそのままが、如来の智慧の風輪、すなわち、正念・止観・廻向・荘厳となっていることが、同様に全人格的思惟のなかで知られてくる。能持は正念であり、能消は止観であり、建立は廻向であり、荘厳は荘厳であるというがごとくである。そしてこのような正念・止観・廻向・荘厳の、智慧の風輪のなかで、あるいはその風輪をつつんで、如来の出現することがうなづかれてくるであろう。いいかえれば、自己の成立は世界の成立であり、世界の成立は自己の成立であり、こうした自己を組みこんだ世界成立の状況が明らかになっていくなかで、その世界状況がつつまれているという感知において如来が顕わになっているのである。さらにいいかえれば、如来が顕わになるということは、世界成立の状況の認知の、さらにその認知がつつまれているという形での感知、いわば認知の感知である。まともに見れば空であるというほかはない。

如来出現のこうした解明が、つづいて挙げた資料の、「菩薩はいかにして如来の心を知見するか」についての経文につながってくる。すなわち、如来の心がわれわれの心・意・識とまったく異なっているというのは、当然であろう。それは虚空のごとく無量であり、しかも万物の拠り所であり、すべての世間・出世間の智慧の根拠であるというのも、右の解明の事情からおのずからうなづかれてくるであろう。そしてついには、如来の智慧はわれわれの身体のなかにまで及んで、われわれの無明の眠りから、仏と衆生との一体なることを目覚めさせるのである。

不可思議・不可説界の顕現　如来出現の意味はこのようにして明らかになってくるということができよう。

そしてこの解明を基盤にして、たとえば、「心王菩薩問阿僧祇品第二十五」（「阿僧祇品第三十」）で、仏自身が、永遠の如来の世界について（もとより菩薩も衆生も包摂されているのであるが）、ひたすら不可説、不可説、不可説と述べるに

終始していることも、あるいは、「仏不思議法品第二十八」（「仏不思議法品第三十三」）で、仏の不可思議な世界について、三十一種の視点からそれぞれ十門を説いて、つごう三一〇門[8]を挙げている内容も、おのずから理解されうるであろう。

あるいはまた、「世間浄眼品第一」（「世主妙厳品第一」）に、たとえば仏の世界についてつぎのように述べられている。

無尽平等妙法界　悉皆充二満如来身一
無レ取無レ起永寂滅　為二一切帰一故出レ世
諸仏法王出二世間一　能立二無上正教法一
如来境界無二辺際一　世間自在称二無上一
仏難二思議一無二倫匹一　相好光明照二十方[9]一

一切仏境界　甚深難二思議一　諸余衆生類　莫二能測量者一　如来善開二導　無量諸群生[10]一

仏身如レ空不レ可レ尽　無相無礙普示現
所レ可二応現一如二幻化一　神変浄音靡レ不レ周
仏身無辺如二虚空一　智光浄音亦如レ是
仏於二諸法一無二障礙一　猶如二月光照一切[11]一

仏慧光明無二辺際一　普照二十方無量土一

令二一切衆面覩一仏　種種方便化二衆生一
衆生大海広無量　悉能具足知二其心一
開二発衆生智慧海一　善勝光明如レ是見
如来普為出二興世一　遍照二十方一悉無レ余
如来法身無等等　以二無上智一演二説法一(12)

これらの諸文にはみな、仏の世界は不可思議であり、虚空のごとく無量でありながら、しかも一切衆生に現われて、その拠り所となり、光明となって教化してやまないという趣旨が述べられている。もはや説明の要はなく、全人格的思惟において、その意味がどこまでも深く人格的身体（業異熟）に滲透し、味嘗されてくるであろう。

（1）『六十華厳』「宝王如来性起品」の性起に注目して、華厳宗では縁起と並んで独得の解釈が展開している。しかしそれが経典自身と関係ないことは、すでに指摘されているとおりである。高崎直道「華厳教学と如来蔵思想」（『華厳思想』法蔵館、一九六〇年、所収）参照。

（2）ここにいう性起が、華厳宗解釈の性起でないことは、右の高崎論文（二八五―六頁）から知られる。

（3）「宝王如来性起品第三十二」、大正九、六一二中―下（「如来出現品第三十七」、大正一〇、二六三上―中）。

（4）前掲「仏教における仏の根源態」三五―七頁。

（5）ここにいう能持・能消・建立・荘厳の術語は、『八十華厳』「如来出現品」同、二六三中から採用した。『六十華厳』では、持・漸消・起・荘厳（同、六一二下）とある。

（6）「宝王如来性起品」同、六二二中（「如来出現品」同、二七一上）。

（7）同、六二四上（同、二七二下―三上）。

（8）三十一種の視点であるが、その前文を加えると三十二種となり、したがって三二〇門となる。『探玄記』には、「弁三十二門一、……具顕レ有三三百二十門一」（巻一五、大正三五、三九二中）とある。

(9)「世間浄眼品第一」、大正九、三九七中（「世主妙厳品第一」、大正一〇、五下）。
(10) 同、三九七下（同、六上―中）。
(11) 同、三九九中（同、七下）。
(12) 同、四〇一中（同、九下―一〇上）。

四　新たな課題

1　仏をして仏たらしめるもの

ヴィルシャナ仏とヴィルシャナ菩薩　さて、仏と菩薩との関係について、『八十華厳』「十定品」にもとづいて考察する目論見であったが、スペースが延びるので、この問題は割愛しておきたい。

最後に、仏の世界の新たな課題について、どうしても一筆とどめておかねばならない。

さきに筆者は、別稿「華厳経における菩薩思想」を草したとき、その結びにおいてヴィルシャナ菩薩に触れたのであった[1]。もともとヴィルシャナ仏は、宇宙的であり、色も形もなき法身であり、果分不可説の果体であるという観念が、筆者に定着していたのであった。しかるに、実はヴィルシャナ仏は、無量劫の修行を経て正覚者になったのであり、無数の菩薩はヴィルシャナの宿世の善友であり、かつ、ヴィルシャナ仏ではなく、ヴィルシャナ菩薩が現にいま離垢三昧に入定しているという一文を経典のなかに発見したとき、驚き、かつ怪しみ、やがて、みずから三昧に入っ

ている人格的身体が同じく入定のヴィルシャナ菩薩につながってきて、新たな感動的な胎動を覚えたのであった。そしてこの場合にも、宗派に構成された諸観念をつねに超えて経典の事実に即応していかねばならないという印象を深くした。ヴィルシャナ菩薩につながる感動的な胎動は、今もまったく異なることはない。

しかしながら、さらに一歩踏みこんで、仏の世界の新たな課題を考えてみなければならない。

ヴィルシャナ仏は、無量劫の修行を経て正覚者になったというが、何もこれはヴィルシャナ仏に限られたことではない。さきの別稿においても、『法華経』における久遠実成の仏も、『無量寿経』における法蔵菩薩から阿弥陀仏への正覚も、同様の形跡を辿っているということを付加したのであった。そして本経典においても、ヴィルシャナ仏と名づけられていない如来の場合に、同じような説示が述べられている。たとえば、さきに引用した「宝王如来性起品第三十二」（「如来出現品第三十七」）において、

> 仏子、如来・応供・等正覚、性起正法、不可思議。所以者何、非下少因縁、成二等正覚一、出中興于世上。仏子、以二十種無量無数百千阿僧祇因縁一、成二等正覚一、出二興于世一。

といい、「等正覚を成じて世に出興す」と述べており、また、さきにも挙げたように、つづいて説かれている十種の因縁は、すべて菩薩の行なのである。(2)

仏たらしめるもの　このように、宇宙的で、永遠なる仏あるいは如来は、本来的にそうあるのではなく、たとい無量劫であるとはいえ、時間の流れのなかで修行を重ね、ついに正覚を成就したものであるということができる。

これはいったいどういう意味に理解さるべきであろうか。宇宙的で永遠なる仏となるとは、どういうことであろうか。あるいは、何が宇宙的ならしめ、何が永遠ならしめるのであろうか。

まず経典の説示をうかがってみよう。「如来光明覚品第五」（「光明覚品第九」）に、難行に耐えて正覚を成就した仏と、生死に漂流し愛欲に沈淪している衆生とのコントラストがつぎのように示されている。

受二持難行法一　堅固不二退転一　日夜常精進　未三曽起二疲厭一　已度二難度海一　大音師子吼　一切衆生類　我今悉当レ度　漂二流生死海一　沈二淪愛欲海一　癡惑結二重網一　昏冥大怖畏(3)

そして仏は、生死に漂流している一切衆生を、その難度海から度そうとする。それはどのように行なわれるのであろうか。

慧者滅二本際一　無量難見劫　衆生依二吾我一　無窮生死転　令レ入二寂滅法一　奉二行最勝教一　誓宣二此妙法一　是則仏境界(4)

仏は、すでに無量劫の前に生死の本際を滅しており、衆生は吾我に執著して生死に流転している。その仏が、衆生に妙法を説いて、寂滅の法に入らしめる。これが仏の境界である、という。この箇所の『八十華厳』では、仏は「普く如来に事えて妙法を獲」となっている。いいかえれば、仏をして、宇宙的で永遠の仏たらしめているものは、妙法であり、寂滅の法であるということができよう。

あるいは「兜率天宮讃仏品第二十」（「兜率宮中偈讃品第二十四」）に、

如来不二出世一　亦無レ有二涅槃一　以二本大願力一　顕二現自在法一　是法難二思議一　非二心之境界一　究二竟彼岸智一　乃見二諸仏境(5)一

という。

たとい如来が世に現われず、したがって涅槃がなくとも、大願力によって自在の法が現われている。この法は不可思議であり、心の及ぶところではないが、これを究めれば諸仏の境界を見ることができるという。

あるいは同じ「品」に、

譬如二一心力　能生二種種心一　如来一法身　出二生諸仏身一　菩提無二二法一　亦無レ有二自性一　無二浄法身　荘厳無レ不レ現　……　三世一切仏　法身悉清浄　随二其所応化一　普現二妙色身一(6)

という。

ここでは、諸仏身を産み出すのは如来の一法身であり、三世一切の諸仏は、ことごとく法身清浄である、というのである。

法と仏　以上、いくつかの例文からも見られるように、仏をして仏たらしめているものは、まさしく法であるということができるであろう。それは妙法であり、寂滅の法であるともいわれている。あるいは、仏身をして仏身たらしめているものは法身である。法によって、初めて仏は宇宙的となり、永遠となるということができる。仏が不可思議であり、心・意・識の領域を超えており、虚空のごとく無量であるというのは、そこに充足している法が不可思議であり、無量であるからにほかならないといえるであろう。

さて、仏をして仏たらしめているこのような法とは、どのように理解さるべきであろうか。これについてつぎのような解釈が行なわれている。

一つには、法は普遍的な理法であり、その法を悟ったものが仏である、という見解である。普遍的な理法を悟るということは、具体的にはどのようになるのであろうか。

二つには、日本浄土教の見解である。たとえば、一如から形を現わして方便法身となり、法蔵比丘と名のり、やがて阿弥陀仏に成就した、という。一如から形を現わすということは、実際にはどういうことなのであろうか。

右の二つの例は、それぞれの見地に立つところのそれぞれの解釈である。われわれは、なんらかの見地に立つ解釈を避けて、仏をして仏たらしめている法そのものが、おのずからうなづかれ納得されるような態度に出なければならない。それは、ひとえに全人格的思惟において開示されてくるものに従わなければならないであろう。

（1）前掲「華厳経における菩薩思想」一九七―八頁。
（2）前項「c　如来出現の意味」注(3)の本文。
（3）「如来光明覚品第五」、同、四二五下（「光明覚品第九」、同、六五中―下）。
（4）同、四二六上（同、六五下）。
（5）「兜率天宮讃仏品第二十」、同、四八五下（「兜率宮中偈讃品第二十四」、同、一二一下）。
（6）同、四八六中（同、一二二中）。

2　「法が仏を説く」――人間の運命
――『眼蔵』「行仏威儀」巻の参照において――

道元の『正法眼蔵』「行仏威儀」　仏をして仏たらしめている法が、全人格的思惟においてどのようにうなづかれてくるであろうか。われわれは、この課題に踏みこんでいくに先立って、先人の一つの例を引き合いに掲げてみたい。それは道元の『正法眼蔵』「行仏威儀」巻である。なぜならその巻は、われわれがこの重要な秘奥を領納し味覚していくうえにおいて、もっともふさわしい実例であるばかりでなく、この秘境に閉目しがちな人間の惰性を的確にいましめていると思われるからである。

道元の『眼蔵』的な究明の特徴が、ようやく現われてきたのは、三十九歳の「一顆明珠」巻あたりからであるが、

その特徴は次第に定着して、次つぎに充実した諸巻が出されてきた。そしてかれの全人格的思惟と開明とのもっとも高揚した時期は、おそらく四十二歳の「古鏡」巻あたりから、興聖寺を立ち去るまでの間であろう。なかでも、「古鏡」「仏性」「行仏威儀」の諸巻は、傑作のなかの絶品である。「古鏡」巻は、人間の心性や肺腑をさまざまな視点から突いてやまない鋭利な刃物であり、「仏性」巻は、仏性という最重要の課題をめぐって、第一人者の世界を展開する巨怪な獣王である。しかし「仏性」巻は、課題が深くかつ広大であるだけに、仔細に調べると、諸所にきしみや揺れが見える。これに対して「行仏威儀」巻は、もはやまったく間然するところがない。それは、凡庸の域をはるかに超えた天才道元にして初めて産み出しえた絶品である。

「行仏威儀」とは、実践する仏のふるまい、あるいは、仏を実践するふるまいである。徹頭徹尾、仏を実践していくことである。このふるまいが、ただならぬ意味にひろがり、全宇宙を包括していく。第一に、行仏は仏の境地をも超えていく。いいかえれば悟ることを要しない。ふるまいの一つひとつが仏として現われており、身のこなしや言葉つきに出ているからである。第二に、このようなふるまいは、もはやいかなる形でも汚染されない。我も汝もそのとおりである。しかし個我を離れ切っているところが汚染されないということである。第三に、行仏は、仏の側からも心の側からも規定されない。仏も心も、行仏の一面にすぎない。第四に、行仏とは、あそこにも行き、ここにも来り、拈じ来り、拈じ去るのである。あらゆる事柄、あらゆる行為の一つひとつが脱落している。いわば、生死の全体が珠玉のころがるようないとなみである。第五に、かくして天地全体が、かくれもない行仏のふるまいである。兜率天も安楽浄土も、全宇宙が自己の主体にかかわっている。悟りといえば悟り、迷いといえば迷い、悟りも迷いも、行仏の鞋（わらじ）のなかで足指を動かしているにすぎない。あるときは一発の放屁の音となり、あるときは脱糞の香りとなる。第六に、こうしてみると、生死を心に任せ、身に任せ、仏道に任せ、生死自体に任せるほかはない。すると行仏のふるま

いがたちまちに現われ、生死や身心の意味が切れ目なしにうなづけてくる。

「法が仏を説く」　しかるに道元は、「行仏威儀」巻の結びになって、圓悟の説法を契機に新たな開眼を経験するのである。実はこの箇所が、本課題に深くかかわってくるところである。

> よろこぶべし、この皮袋子、うまれたるところは去聖方遠なり、いけるいまは去聖時遠なりといへども、互天の化導なほきこゆるにあへり。いはゆるほとけ法をとくことは、きくところなりといへども、法ほとけをとくことは、いくかさなりの不知をわづらひこし。
>
> しかあればすなはち、三世の諸仏は三世に法にとかれ、三世の諸法は三世に仏にとかるるなり。……しかあればすなはち、法説仏なり、法行仏なり、法証仏なり、仏説法なり、仏行仏なり、仏作仏なり。かくのごとくなる、ともに行仏の威儀なり。(1)

これまで、「仏が法を説く」ということは学んできたが、「法が仏を説く」ということは、幾重にも無智におおわれて、心を労してきたのである。しかるに、三世の諸仏は三世にわたって法に説かれており、三世の諸法は三世にわたって仏に説かれている。こういう次第で、法が仏を説くのであり、法が仏を行ずるのであり、法が仏を証するのであり、仏が法を説くのであり、仏が仏を行ずるのであり、仏が仏と作るのである。こうしたことがすべて行仏のふるまいである、というのである。

このことは、まさしく仏道の最秘奥に萌えてくる甚深微妙の兆しである。これまで道元は、この巻のなかで実践する仏のふるまいを展開し、天地全体を尽して余すところがなかった。それは、第一人者たる自己の、かくれもなき全宇宙に及ぶ主体そのものの世界である。それが巻の最後になって、道元自体が転換する。すなわち、「仏が法を説く」

という背奥に「法が仏を説く」という兆しの顕わになっていることに、眼が開かれるのである。法が仏を説き、法が仏を行じ、法が仏を証するのである。それによって初めて、仏が法を説き出すのである。

このような法が、原理的な理法でもなく、観念的な一如でもないことは、もはや明らかであろう。それは、主体者の主体的な無窮の究明が、逆転し、逆流し、転換して、底なき深淵から、あるいは天蓋なき虚空から、もっと実質的には八方・十方から、ダンマが顕わになってくることである。

人間の運命的課類　しかしながら、人格的身体（業異熟、業体）の執拗さは何と果てしなく深いものであろうか。「法が仏を説く」という秘境に、期せずして瞬時に目を閉じさせてしまうのである。道元は、「行仏威儀」巻以後、数数の名品を説示しており、ことに、「夢中説夢」「画餅」「空華」等の諸巻は、「行仏威儀」巻の延長であり、それぞれの視点から同質の世界を繰りひろげていた。それは、主体者に呑み尽されている全世界に、あたかも熠銀（いぶしぎん）の雪華が踊り舞っているがごとき光景であった。天才の眼は、世界の表裏を見抜いて余すところがなかった。華厳経における荘厳のいとなみが、道元の手によってここまで及んだのであろうかと思う。

しかるに、これはまた何としたことであろうか。「法が仏を説く」という秘奥の兆しが、ここではまったく消えてしまっているのである。そして、日附の分らない、おそらく晩年の作品であろう、かれの天才性が衰えてきた頃の、「唯仏与仏」「生死」「道心」などの諸巻に、その兆しがさまざまな形で蘇りはじめているのである。もし七十、八十の長寿が恵まれていたならば、十分に熟していたであろうと想像される。

天才道元でさえも、なおダンマの萌兆が消えたというべきか、あるいは、消えたのはその天才性のためであると思うべきか、ともあれ、智力・体力の減退につれて、あるいはその年熟とともに、かれの人格体そのものがダンマに催

され出したことは確かである。われわれが当面の課題に関して、道元に学ばねばならないもっとも重要な点は、まさしく「行仏威儀」巻をめぐるこのような経路にあるといわねばならない。

（1）『正法眼蔵』「行仏威儀」、岩波文庫本、上、三六〇―一頁、大久保道舟編『道元禅師全集』上、五七頁（筑摩書房、一九六九年）。

3　課題の原点

包徹者としての法　さて、華厳経に帰って、仏をして仏たらしめている法とは、全人格的思惟のなかでどのように理解さるべきであろうか。

われわれは、さきに如来出現の意味に関して、世界成立の状況において、しかも自己自身を組みこんだその状況のなかで、したがって全人格的思惟において究明することができたと思う。それは、永遠の如来が自己自身に、また自己を包んだ世界に、顕わになってくるという全人格的な感知であった。その感知の内容は、如来はわれわれの心・意・識とはまったく異なるものであり、虚空のごとく無量であり、一切万物の拠り所であり、しかもわれわれの光明となって教化してやまないというものであった。

しかるに、永遠の如来と思われていたものは、実は無量劫において菩薩の行を重ねた果てに、正覚を成就して如来出現となったものであった。如来は本来永遠的であったのではなく、無量劫という時間の流れのなかで、永遠性を成就して如来となったものであり、如来はそのまま必然的に衆生にかかわって如来出現となっている。如来をして永遠ならしめているもの、如来をして如来たらしめているもの、それがまさしく法なのである。そうしてみると、法と如

来とはまったく一体であるということができよう。

全人格的思惟において如来が顕わになるということは、世界成立の状況の認知の、さらにその認知が包まれているという形での感知、いわば認知の感知ということを論じたのであった。かかる思惟のなかで、心象として認知しうるものは、ただ世界成立の状況に限定されている。なぜなら、それはすでに述べたごとく、能持・能消・建立・荘厳という形成過程であり、それが明らかになるのは、その過程のなかに組みこまれた自己自身の、認知の限界によるからである。

しかし、このような心象として認知されうるものを包んでいるものは、もはや心象ではなく、全人格的な感知というほかはない。それは、かかる思惟における自己を包み、世界を包むものである。包みながら、自己に徹し、世界に徹するがゆえに、感知せられる、いわば包徹者と称せらるべきであろう。包徹者は、虚空のごとく無量であり、自己および世界の拠り所として、もはや心象を超えて感知されるがゆえに、如来とも呼ばれ、法とも名づけられても、まったく同一であると判断せざるをえない。このことは、すでに別稿で明らかにしたごとく[1]、原始経典において、法と如来とが一体であるという原点にもとづいているということができよう。

それにもかかわらず、如来は無量劫の行において、法に目覚めて如来となったものであり、法は如来を如来たらしめているものであるから、この点で両者が区別せられることは明らかである。では、無量劫の行を重ねた如来とは、どのように解されうるであろうか。

「如来」の成就　無量劫の行の果てに法に目覚めて如来を成就したという、そのこと事態は、われわれの全人格的思惟においてはうなづきえないものであるといわねばならない。しかしかかる思惟にかかわってくるものは、別稿の

結びに触れたごとき、[2]「現に離垢三昧に住しているヴィルシャナ菩薩」そのひとである。この点を論究してみよう。

全人格的思惟において、法（ダンマ）あるいは如来は、自己自身に顕わになり、世界自体に顕わになる。さらに的確にいえば、人格的身体（業異熟、業体）[3]に顕わになる。人格的身体は、生死流転の無量劫のなかで、ありとあらゆるもの、生きとし生けるものと交絡しつつ、今ここに実現している主体者の実体であり、形ある世界のなかで最高度のリアリティをもつものである。それは、いわば自己と世界との交絡する結節点であるといえよう。その意味で、自己存在（私性）の極まりであると同時に、世界存在（公性）の極まりであり、自己を表現しているとともに、世界を表現しているということができよう。かくのごとく人格的身体（業異熟）は、底の知れないものであり、果てしなきものであり、また不可思議なるものであることは、ブッダによって説示されているとおりである。[4]

全人格的思惟のなかで、法（ダンマ）あるいは如来が、直接かかわるものはこのような人格的身体である。かかる身体は、右に述べたごとく、自己的であると同時に世界的であるがゆえに、法の顕わになっている思惟のなかで、その身体は、果てしなく滲透され、限りなく熟していく。いいかえれば、身体の宿業はどこまでも浄化されつづけていくが、しかし、けっして果てることはない。衆生無辺、煩悩無尽である。このような思惟の持続態が、現にいま、しかも無量劫に入定しているヴィルシャナ菩薩の離垢三昧につながってくるのである。

では、無量劫の行の果てに如来として成就するという事態は、さきにも触れたごとく、依然としてうなづきえないものであろうか。しかしながら、よく留意してみると、全人格的思惟の様相は、単純に説明しきれないものがあり、複雑な多面性を帯びてくる。ブッダによって指摘されているように、かかる思惟（すなわち禅定）は、人格的身体（業異熟）とともに、不可思議なるものの一つである。[5]そして、このような如来成就の課題は、やはり無量劫に入定しているヴィルシャナ菩薩の三昧にかかわってくるといえよう。

重ねていうが、全人格的思惟において、法（ダンマ）あるいは如来が人格的身体（業異熟）に顕わになり、滲透し、かつ通徹するとき、自己も世界も、したがって人格的身体も、一切は一体となる。包徹者もなく、自己も世界もなく、ただ虚空のごとく無量である。いいかえれば、この瞬間に如来成就は実現したということができよう。にもかかわらず、人格的身体は果てしなく持続していく。華厳経に、無量劫は一瞬であり、一瞬は無量劫であると説かれているゆえんである。そしてこの課題は、すでに論述を割愛した「仏と菩薩との関係」において、さらに詳細に解明されなければならない。

結　論　さて、ふたたび本課題の原点に立ち戻ろう。

さきに道元を参照して、「法が仏を説く」ということへの転換の重大性を論究した。それは、「仏が法を説く」ということの背奥に裏打ちされているものである。華厳経でいえば、仏をして仏たらしめている法なのである。しかるに、このような秘奥の視点が、われわれにとって淡雪のごとく消えてしまうことは、さきに論述したごとくである。なぜそうなのか。これについては別に究明しなければならないが、一語にしていえば、人格的身体（業異熟）の底なき深さと果てしなきつながり、そして対象的思惟こそが、人間にとって宿命的であり、自然であるためであろう。

ともあれ華厳経における仏を求めて論究を重ねてきたが、本経典においては、法と仏とは一体となって衆生に現われているのであり、したがって仏たることの本旨は如来出現に帰着するということができよう。それはあたかも、原始経典において、ダンマと如来とが一体となって顕わになっていることとあい呼応しているがごとくである。ここにおいてもまた、ブッダによって説示された「ダンマが顕わになる」、ことに「人格的身体に顕わになる」ということの簡潔な一句が、大乗経典の一つである華厳経の羅網をくぐり抜けて、われわれ自身における感応にまで及んでいる

ことを思わずにはいられない。

（1）前掲「仏教における仏の根源態」四七―五七頁。
（2）前掲「華厳経における菩薩思想」一九七―八頁。
（3）「原始経典における業異熟の究明」（『業思想研究』所収、平楽寺書店、一九七九年）。
（4）右論文、一五八―九、一七一―五、一七六―八頁など参照。
（5）右論文、一五八頁。

Ⅵ　唯心と性起

鎌田　茂雄

一　序　言

華厳思想と「唯心」説　インドに起こった仏教が経典の将来という歴史的経過をとって中国に移入せられた。仏陀の悟りが文字として表わされて経典の編纂がなり、その悟らしめた正覚の理はあらゆる時間・空間を超えた人類に理解されるために伝達可能の形態をとった。思索の伝達・思想の伝播はたんにこのような文献によるのみではない。ことに仏教は深い宗教的自覚に根ざした、個々の人格の実践によって伝えられる。

中国に移植された仏教のおびただしい経典・論書は数世紀の間に中国の思想界において博大な位置を占めるに至った。それは、インド直輸入の外来宗教としての仏教から展開した、中国人の思索と実践が生みだした中国独自の仏教思想の体系となった。その双璧は隋代、天台智顗（五三七―五九七）によって成立した天台宗と、法蔵（六四三―七一二）が大成者となった華厳宗とである。

華厳思想は、第一に華厳経それ自体に編纂過程を通して含まれる思想。第二に華厳経解釈として示した華厳宗における教学の思想。第三にはさらにこの華厳教学が後世の思想に及ぼした影響とそれらの思想家における華厳思想、という側面がある。この三つの思想史的視点をそれぞれ独立の形で解明しそれのみで終わらせては何の意味ももたない。たがいに有機的な連関として分野が開かれているのは論をまたず、総合的視野に立って捉えることこそ華厳思想という仏教思想の闡明となるのである。

〝唯心〟とは、その字のごとく〝唯だ心のみ〟とする、大乗仏教によって明確にしえた人間存在にたいする洞察の

結果の根本命題である。仏教は釈尊が完成させた理想の人格が、古今を通じて人類にあまねく体現されねばならないとする、理想実現への教えである。理想を提示することによって無自覚な状態にある人間の心を覚醒させ、真理に暗い迷妄から理想の完成へ向上の道を修めさせる。すなわち、真理にたいする蒙昧と明達とは、心において自覚されるか否かによって分かれ、仏の教えを受ける者は必ずや心に自覚を促されるのである。

唯心思想の展開　仏教における教理学説は心のあり方に関する探究として発展してきた。心の認識作用については心識論、その本来的あり方については心性論として考察された。原始仏教においてすでに人間の心の本性は浄なるものであるという心性本浄説がみとめられる。その後発達した大乗仏教において、仏教の根本原理として唯心思想は位置づけられた。唯心説が経典の上で明確な形として現われるのは『十地経』第六現前地にみえる「三界唯心説」であるが、如来蔵思想においては心性本浄説を根本として大乗思想形成の中で唯心を論証していった。瑜伽仏教ではこの唯心説を唯識として捉え、心の認識作用の分析によって唯心論的な世界観まで構築した。インドにおいて高度な哲学的思弁を経た唯心説は中国に伝えられて真諦三蔵（四九九―五六九）を祖として『摂大乗論』を研究する摂論宗、『十地経論』の伝訳を契機として地論学派が興った。華厳宗はこれらの教理研究を総合して生まれ、唯心思想は究極的展開を示した。

究極的という華厳宗における展開にも、その祖師として立てられる杜順・智儼・法蔵・澄観・宗密のそれぞれにおいて独自の説き方がある。そもそも、思想は時代とそれに伴う社会の変遷により呼応して変貌し、一方では純粋を保全し、また他の質を異にする思想・風土と接触・交流して新たな思想を生成する基盤ともなる。これが仏教の場合、教説を受けた個人の宗教的経験の相違によって個人独自の思想表現となって現われるのである。

釈尊の一心に証悟せる法は縁起の真理であった。一心は法に随って諸業が生起し寂滅するという縁起の当体である。すなわち、恒常不変の実体でも、無因にして自有なるものでもなく、本来性において空であり他に縁って生ずる縁起せる一心である。ゆえに唯心とは縁起をその内容とする。縁起は華厳宗において法界縁起と名づけられる。華厳経に説かれる教説が「別教一乗重重無尽の縁起」であると、華厳経の宗趣、すなわち根本主旨を〝因果縁起理実法界〟と規定したのは法蔵である。そして法蔵はインド以来仏教の根本的真理といわれた〝縁によって起こる〟という語義である縁起をいまだ相対的概念であるとして、さらに相対と絶対を超えた究極的な法のあり方を「性起」と呼んだ。性起とは「真性現起」をいい、法界縁起の根本的な表現である。

二　唯心思想の成立

1　『十地経』の三界唯心

「三界唯心」の原語とその意味　すでにのべたように唯心説が、大乗経典に明確に現われたのは『十地経』第六現前地の中である。『十地経』梵本には、

tasyaivaṃ bhavati cittamātraṃ idaṃ yad idaṃ traidhātukaṃ. yāny api imāni dvādaśabhavāṃgāni tathāgatena prabhedaśo vyākhyātāni tāny api sarvāṇy ekacittasamāśritāni. (*Daśabhūmīśvara*, ed. by Kondo, p. 98)

かれはつぎのように思惟する。この三界に属するものは、すべてこの心のみなるものである。また如来によって分別して説かれた、これらの十二の有支なるものも、またすべて一心にもとづくものである。

とある。

この経文の意味するところは、生死輪廻する有情の三界、すなわち欲界・色界・無色界の迷なる生存界は全て心のはたらきによってあり、仏教の根本教理である十二支縁起も、十二のいろいろと異なった概念をもって捉えられてはいるが一心のはたらきにもとづくというのである。またさらに、人間世界のあらゆる営みは心のもち方や心のはたらきによって異なり、心のもち方を変えることによってわれわれは苦悩の世界から離脱することができるとの根本命題でもある。この句は後になって唯識説においても重要な経証とするが、三界の一切の存在が心から成り立っているというようないわゆるの唯心論ではない。人間の心が現実にはたらき、悩み、喜ぶところの心のありようを短い文章として凝結したのである。ここにみる句を述した『十地経』の作者はのちに発展していった唯心説のような哲学思想を盛り込んだのではなく、人間とそれをとりまく人間世界のもっとも根源的な有機的関係を表現したのである。しかも、仏教教理のもっとも中心となる唯心と縁起の思想が簡明に表わされている。そして後世の研究家はこの「三界唯一心」の〝心〟が妄心——誤れる心——や、相応心——煩悩と結びつく心——を表わすということを論究しており、人間の根源的心のあり方をいったという上記の理解は妥当であろう。しかし他方では、はっきりとした妄心の立場をとるものとの明言が、経典作者においてなされなかった。ここに『十地経』唯心説の後世に与えた重要な意義があり、唯心をめぐって種々な解釈を可能ならしめたのである。まさにこの心は世親（Vasubandhu）をして、実践的な観法の内容として捉え、第一義諦への証入を可能とさせる「真心」と解釈させた。経典の原意から一歩進み出た世親自身の理解となったのである。無着（Asaṅga）の『摂大乗論』における『十地経』唯心説の役割を、世親は哲学的に深めて

かれの唯識思想の形成過程から唯心の意味を真心的方向へ結論づけたのである。

「三界唯心」の句の諸訳　この『十地経』の「三界唯心」の一節、Cittamātraṃ idaṃ yad idaṃ traidhātukaṃ がどのような中国語に翻訳されて、当時の中国の仏教者に伝えられたのであろうか。翻訳者が出した言句は聖教伝達というかれらの担った使命の実際的証明である。つぎにそれを掲げよう。

其三界者、心之所為　——竺法護（『漸備一切智徳経』巻三、大正一〇、四七六中）

三界虚妄、但是心作　——仏陀跋陀羅（『六十巻華厳経』巻二五、大正九、五五八下）・鳩摩羅什（『十住経』巻三、大正一〇、五一四下）

三界虚妄、但是一心作——菩提流支（『十地経論』巻八、大正二六、一六九上）

三界所有、唯是一心　——実叉難陀（『八十巻華厳経』巻三七、大正一〇、一九四上）

所言三界、此唯是心　——尸羅達摩（『十地経』巻四、大正一〇、五五三上）

などである。このなかで梵文の原意を忠実に伝えていると思われるのは、もっとも古い竺法護の訳である。「心之所為」の訳語は日常的な人間の心のはたらきというのに近い意味に訳しており、「心」に形而上学的な概念を附加していない。菩提流支が「一心作」という表現をとったことは、インドから中国への思想移入という展開過程の中に相互の仏教史が合わせもつ情況を反映しているといってよい。それは菩提流支（?—五二七）が来朝した北魏時代には『六十巻華厳経』の研究も相当に進んでおり、華厳経にたいする注釈書も現われてきていた。華厳経理解の下地は着実に成熟しつつあったのである。さきに述べたように、インドで世親が自己の宗教的思索の到達として表わした『十地経論』における「心」は「真心」の意味あいをもっていたのであった。このような仏教史の動きの中で菩提流支が、

「一心作」の訳語を提示したのはかれの進んだ教理的理解を明らかにしており、蓋し名訳といえよう。

2　浄影寺慧遠の唯心説

『大乗義章』の唯心説　菩提流支が citta を「一心」と訳して以来、心の解釈はいっそう理心・真心の方向へ徹底され、『十地経論』を所依の経典とする地論学派の興起がその方向を助長する役目を果たした。その南道派に属した浄影寺慧遠（五二三―五九二）の唯心説を述べよう。かれは当時の中国仏教界において、仏教百科全書とまでいわれて後世に裨益する浩瀚な『大乗義章』を編した。『大乗義章』がかれひとりの手になる編著とはいえない、それだけにかれに代表される地論学派の南道派が唱えた学説を余すところなく網羅しているといってさしつかえない。かれの『十地経論義疏』はその後半が散佚して伝わらず「三界唯心」にたいする釈文は知られないが、『大乗義章』には諸処に「三界唯心」の節をもってかれの心識説・縁起説などのもっとも重要な経証としている。

その「二無我義」にはつぎのようにいう。

> 真実如来蔵の体に依りて、生死・涅槃を縁起集成す。是れ其の用なり。経の中に説くが如し。十二因縁、皆な一心の作なりと。又た云わく、三界は一心の作なりと。復た言わく、法身五道に輪転するを名づけて衆生と曰うと。此れは是れ真実、生死を起こすなり。又た、経の中に如来蔵性、法身を顕成すというが如し。是の如き等の義は、涅槃を起こすなり。（大正四四、四八六中）

と。これによると、煩悩流転の世界をゆくのは、真性が生死に縁起したことになり、真実涅槃の意味を表わすのは、真性が涅槃を集成したことになるという。真性を根拠として、生死と涅槃、真と妄が現成してゆくのであるが、ここ

で誤ってはならないのは、真性という形而上学的実体があって、そこから悟りの世界も、迷いの世界も流出してくるというのではないのであって、煩悩流転のときは煩悩だけしかなく、悟りに入れば涅槃しかないことなのである。しかし煩悩流転している衆生も、いつかは悟りの彼岸に転入できる可能性を説かなければ、仏教ではなくなってしまうので、煩悩の当体は真性であると考えたまでである。また真と妄、煩悩と涅槃という対立概念を媒介し転入するための真性縁起である。迷える衆生の涅槃すなわち悟りの世界への証入とは、悟りの真実そのままが生死の現実の中に顕現することであるという。涅槃が何故に煩悩に覆われた衆生に帰するのか、それにたいする明確な解答が三界は「皆一心作」の語によって与えられている。この一心こそが仏陀の覚りの一心と生死に沈溺する衆生の一心をつなぐのであり、彼此はここにおいて超えられ凡聖の一心は無二にして一なる覚性の根拠となるのである。さらにいえば、真性縁起とか如来蔵縁起というように、真性とか如来蔵性というような「依持」「根拠」なるものの必要性を撥無するのが「一心」である。そしてそのあり方が「縁起」として捉えられている。

「縁起」の解釈　であるならば真性縁起や如来蔵縁起が縁起といわれるのはいかなる理由によるのか。いうまでもなく、経に云うとする「十二因縁、皆な一心の作なり」の語句にもとづくが、しかしこの縁起という言葉が真性・如来蔵性より発出するように理解しては陥穽におちいる。これを慧遠はくりかえし説明し、

> 如来蔵の中、恒沙の仏法は同一体性なり。互いに相い縁集して、一法として別して自性を守ること有ることなし。（同、四七六上）

とのべている。この考え方は明らかに原始仏教以来の縁起の考え方に立脚しているのであって、縁集せる諸法は決して自性を保持した永遠不滅なるものではなく、無自性なるものであるという。『十地経』の「一心作」を慧遠は衆生

の悟りへの転入という如来蔵思想の究明によって述べているのである。現実の当体が無自性・空に立脚したものであるということをのべているところに、仏教のもっとも根本的な思想が表わされているといってよい。現実存在を肯定しながらも、それは即自的に肯定されるのではなく、あくまでも絶対否定を経過したうえに肯定されるべきなのであって、否定・止揚・肯定という弁証の上に立った一心である。

『十地経』の根本精神は、「序品」の帰敬偈に明らかなように、修行階位としての十地を説いたのであるが、その内容は十波羅蜜である。十波羅蜜を説くのは、一切の菩薩が智慧地に入り一切の善根をおさめ、法智を拡め智慧を高めるためである。『摂大乗論』には十地において十波羅蜜を初地に第一波羅蜜、それより次第して順に修することを説き、第七より第十までの波羅蜜は後得智と捉え、第六現前地の智慧波羅蜜がもっとも重要な根本無分別智としている。この第六地こそかの「三界唯心」の節が説かれている菩薩の大智が成熟する地である。現前とは智慧すなわち般若波羅蜜が現前する、大乗菩薩の精神が般若波羅蜜の行を眼のあたりに現わし出すことをいう。慧遠は般若の体を種々に分類して論ずるが、般若を二つに分ける二智の項目では真と妄とによって説明している。それによると、妄智とは六・七識におけるはたらきの智で、般若を因縁の集成とみるのであり、真智とは第八識が般若の体に則する慧を観ずる智であるという。これは第八識の体を真智と見、識説と般若との結合で、さきの如来蔵・心性本浄の立場にもとづいている。

さらに「二諦義」においても真諦は如来蔵縁起における真性自体となし、縁起せる諸法をもって世諦とするのである。その中で妄智は世諦を認識する方便智といわれ、方便智は縁起せる諸法を認識する智でありしかもそれは後得智的立場においていわれなければならないという。真性自体とする真諦は無為寂滅の法として把えているのではなく、はたらき、動くのであり、第八識が真智となって如来蔵縁起によって現起しており、それは衆生の一真心にほかならない。

以上、慧遠の唯心説について述べたが、心識と般若を結びつけ如来蔵・真心をもって般若の体性とするところに特徴があり、般若の思想に裏づけられて、如来蔵の自性は不変性のものではなく同体縁集というはたらきで捉えられる。これが、方便集成智のごとく、縁集せる諸法を認識する智に展開してゆくところに果上現の法門としての華厳につながる方向がみられる。『十地経』の現前地における根本無分別智的性格を有する般若が、ここにおいて後得智的方向へ展開してゆくのであり、それを支える根拠として、絶対の真心、唯心の縁起が述べられているのである。

三　智儼の唯心思想

智儼の学系　慧遠にあって縁起は真妄の和合によって説かれ、「唯真不生、単妄不成、真妄和合して方めて集するを得。」というのが縁起集成としてある一心の基本的構造であった。智儼（六〇二―六六八）が一心を縁起によって捉える場合、どのような表現を用いるか、つぎにそれを考察しよう。智儼は学問的には法常（五六七―六四五）から摂論宗、智正（五五九―六三九）から地論宗の教学を学び、智正からは華厳経の講義も受けていた。その習学期には、梵僧というのであるからインドより至った僧から「〈一乗義〉を理解しようとするなら、『十地経』に説かれる六相の義を軽んじてはならない。」との教示を受けた。これを服膺すること一両月にしてついに悟るところがあったという。この大啓によって華厳一乗の真理を体得して立教開宗の信を得、華厳経にたいする注釈、『捜玄記』（『大方広仏華厳経捜玄分斉通智方軌』）を著わすことになった。二七歳のことである。智儼の習学の基底は智正より受けた地論の学によって築かれ、そこに説かれる六相の説に通達して至った悟りが華厳一乗説である。このような智儼に関する伝記をみるとき、

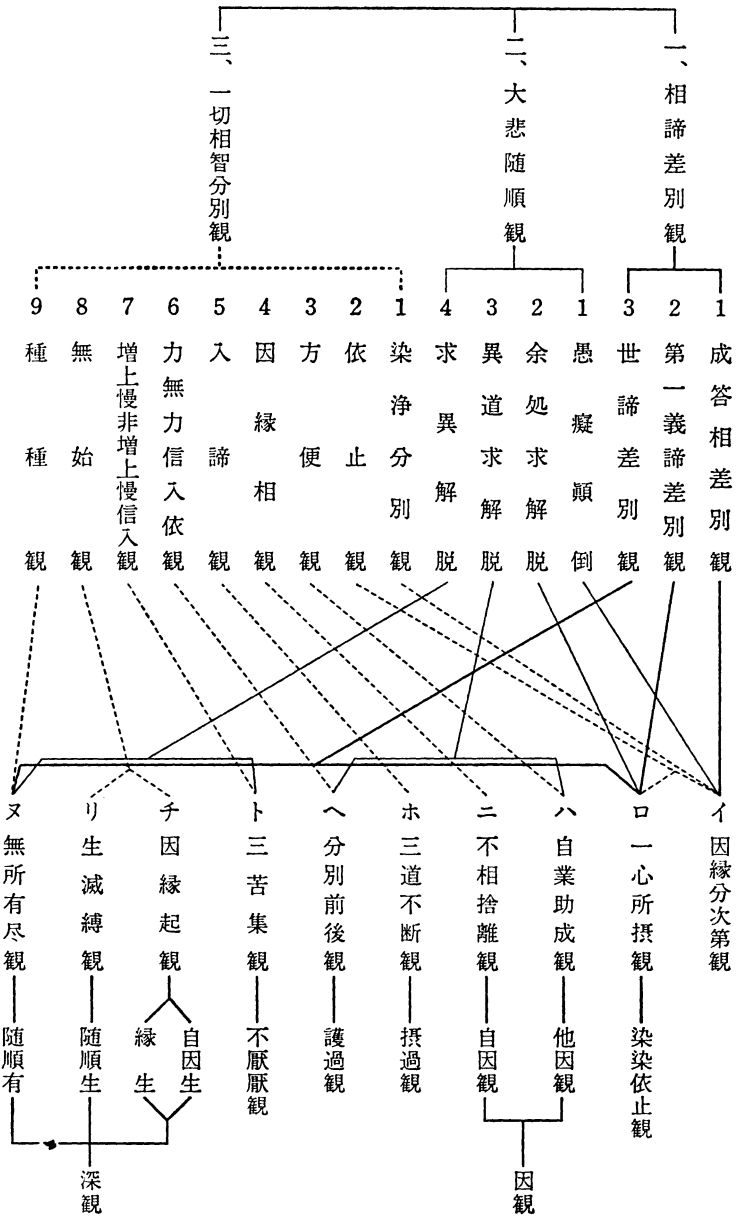
地論宗の学問的伝統の系譜に属したかれがその所依の文典たる『十地経』にはあらゆる意味において通暁していたに違いない。文献学上、教義学上、そしてそこに説かれる信仰内容とそれにたいする宗教的実践の方法に関しても具体性をもって知悉していたであろう。

今ここでかれの唯心思想を考察するのに、まずこの「三界唯心」の語をどのように解釈しているか、それを検討することから始めよう。

智儼の思想基盤——『十地経論』の十種因縁観　『捜玄記』の〝三界唯心〟の語を含む「十地品」の解釈は大きく『十地経論』にもとづいているので、さきに『十地経論』における世親の第六現前地の一段にみられる解釈の概略をたどってみよう。

菩薩が第六現前地で観ずる十種の十二因縁を大きく三つに分け、㈠成答相差別、㈡第一義諦差別、㈢世諦差別の三種観門としている。これを図示すると次頁のようになる。

第一の成答相差別は十種因縁観についての総説で、成・答・相とさらに三分される。成差別は十二因縁について、我に執著することによって自身に一切世間・五道の生死差別を受けて因縁を成ずることをいう、いわば因縁成立の基本概念を述べる。答差別は成差別で我に執著することによって生死等の差別を起こして因縁を成ずるとするが、本来は無我であるのに何故に執著ということがあり、著我とはいかなることであるかという問難の設定を行ない、その解答として「菩薩は復た是の念を作す。此の諸々の凡夫は愚痴にして盲られて我に貪著す。無智、闇障にして常に有無を求む。」の経文を該当させて答差別としている。相差別は成差別において論証された、著我によって発生成立する因縁がどのようなものかを「菩薩は復た是の念を作す。如実に諸諦第一義を知らざるが故に名づけて無明と為す。無明


一、相諦差別観
二、大悲随順観
三、一切相智分別観
1 成答相差別観
2 第一義諦差別観
3 世諦差別観
1 愚癡顚倒
2 余処求解脱
3 異道求解脱
4 求異解脱
1 染浄分別観
2 依止観
3 方便観
4 因縁相観
5 入諦観
6 力無力信入観
7 増上慢非増上慢信入観
8 無始観
9 種種観
イ 因縁分次第観
ロ 一心所摂観
ハ 自業助成観
ニ 不相捨離観
ホ 三道不断観
ヘ 分別前後観
ト 三苦集観
チ 因縁起観
リ 生滅縛観
ヌ 無所有尽観
染染依止観
他因観
自因観
護過観
摂過観
不厭厭観
自因生
縁生
随順生
随順有
因観
深観

の作す所の業果、是れを名づけて行と為す。行に依りて初心識有り……」と、無明ないし老死までの十二因縁の各支の展開するありさまを述べる一段を相当させる。このような十二因縁が次第して現起する相状を示した文について相差別と名づけるのである。この成答相差別とされる一段は十種因縁観の第一にあたり、有分次第因縁集観とも名づけられる因縁観の概説である。

「第一義諦差別観」　第一義諦差別は成答相差別と世諦差別との間に位置するが、その依る経文が「是の菩薩是の念を作す、三界は虚妄にして但だ是れ一心の作なり。」である。さきに表に示した十種観は第一因縁分次第、第二一心所摂観……と次第して名づけられるが、「三界虚妄」を含むこの一文は世親の注釈では第二一心所摂観を説く経文とは見なされないのである。一心所摂観には「三界虚妄」の文に続く「如来説く所の十二因縁分は皆な一心に依る。……」から始まる文が掲出され、これより以下第十随順有尽観までが第三の世諦差別となる。そして「三界虚妄」の一文は第一義諦差別とされる。世親の解釈に従うと第一義諦差別がつぎに対象となるが、先立って一心所摂観以下を該当させる世諦差別について考えてみよう。

> 云何が世諦差別、随順して世諦を観ぜば即ち第一義諦に入る。此の観に六種有り。一に何ぞとは是れ染染依止観、二には因観、三には摂過観、四には護過観、五には不厭厭観、六には深観なり。是の中、染依止観とは因縁の有分は一心に依止するが故に。（大正二六、一六九上）

と述べ、世諦を観ずることによって第一義諦に入ることができるという。一心所摂観＝染染依止観以下の十二因縁の観法を修めることが第一義諦へ到る実践の項目として捉えられる。十二因縁にたいする種々の視点からの考察が世俗諦としての一心のあり方である。そして十二因縁と一心との関係は世親では世諦差別の染染依止観に配されるつぎの

経文によって知られる。

経に曰く、如来説くところの十二因縁分は皆な一心に依る。所以は何ぞ、事に随って貪欲、心と共に生ず、即ち是れ識、事は即ち是れ行……。（同）

この一文は前出のように「三界虚妄、但是一心作」につづく文である。「三界虚妄」の文は世親は第一義諦に配しているのでこれ以下に世俗諦としての十二因縁を説き明かしていく「如来説く所の十二因縁分は皆な一心に依る」とある中の一心は如来所説の十二因縁分の依止である。如来が十二因縁分を世俗諦として説かれるその根拠として解釈されている。これにより十二因縁が各種の観名で表現される因縁観は第一義諦へ帰入するための観察方法の分類であり、この文において一心は直接的には十二因縁の中の識支をさすとみることができる。

つぎに第一義諦について世親がなした分科に従って、その経文のみを前後合わせて掲出し考察してみよう。

成答相差別——菩薩是の念を作さく、若し作者あれば則ち作事あり。若し作者なければ則ち作事なし。第一義中、作者あることなく作事あることなし。（因縁分次第の結句）（同）

第一義諦差別——是の菩薩、是の念を作さく、三界は虚妄にして但だ是れ一心の作なり。（同）

世諦差別——如来説くところの十二因縁分は皆な一心に依る。……（同）

とあるように因縁分次第観（成答相差別）で述べられた十二因縁の総説についての結句が第一義諦の文を起こしている。作者（行為者）すなわち凡夫である衆生が、我に執着するという根本的な無明より順次に生起する作事（十二因縁）を起こす。しかし第一義諦にあってはこのような作者があるはずがなくしたがって作事は起こらない。その第一義諦とは菩薩の無明より始まる十二因縁の迷なる現象が、ただ一心のみのはたらきであると思念する論理的な考察の内容をさしている。思念される内容とは如来の悟りの聖境界である。この点において勝れたもの、他にはないことを

意味して第一義諦と呼ばれる。

つぎに世俗諦は如来が悟りの境界を根拠として十二の支に分けて世俗に説き示すことである。説かれる縁起なる事象が一心に依り、凡夫の無明から引き起こされる雑染なることすなわち行為は無明に伴う心（識）にもとづいて起こると菩薩が如来の説き示す内容について思惟すること、それ自体をいう。第一義諦が菩薩の思惟の対象となる聖境界であるのに対し、世俗諦は現実の事象とはいかなるものかと思惟する雑染なるあり方といえよう。現実の事象が心を根拠として生起しそれが十二縁起中の識であるというなり立ちを述べている。

第一義諦と唯心　よって第一義諦とは三界を唯心あるいは一心の作りだす境界であると理解し通達する、または通達している聖境界をいうのであって、唯心・一心の心を真実第一義とするのではない。唯心・一心の心はそのように三界を思惟する根拠なのであり「如来説くところの十二因縁分は皆な一心に依る」とある経文はこの意に捉えられなければならない。ゆえに世親が第一義諦に配した文について、「〈但是一心作〉とは一切の三界は唯だ心のみ転ずるが故に。」と、三界とは転ぜられたもの、すなわち心の認識作用が作りだしたものと釈すのである。

この「三界虚妄但是一心作」の文を世親は十種の縁起観の相諦差別に続き、さらに二種の側面についてみようとする大悲随順観・一切相智分別観の大悲随順観の第二に余処求解脱でさらに一歩進んだ解釈を示している。余処とは本来でないところ、現象的には我我所をいう。真理に暗く、迷う凡夫は愚痴で顚倒しているから、余処（我我所）に解脱を求める。これを対治するには経文の旨が正しく理解されるべきで、本来は阿梨耶識および阿陀那識に解脱を求めなければならない。阿梨耶識・阿陀那識はともに心の認識作用を指し、唯識学派の理論を用いればさまざまな理解の仕方が考えられるが、さきの第一義諦と世俗諦とに分けて述べられ、世親のこの一文にたいする解釈からは、十二因

縁の十二種類の有支が一心を根拠として起こる論理をいったのであるが、この一心にさらに識説的理解の可能性を示したものといえよう。簡略にしか述べていないがのちの阿頼耶識縁起説にみられる総合的な心の分析を内包する解釈である。

智儼の解釈と『十地経論』　以上に『十地経論』における唯心思想の概略をたどったが、智儼の『捜玄記』には『十地経論』をある箇所では克明に追いながら、またある箇所ではかれ独自の唯心理解を達意的に述べている。たとえば『十地経論』にもとづいて細かく科段を述べるのに、名称をそのまま採用しながら経論にみられる文の配釈を細部において変更を加える。また逐語解釈にしても、因縁分次第観成答相差別のうち、成答差別は詳論し、相差別は「依実弁相門」と称し、経文において現実のあり方の相状が述べられていると見なし、『捜玄記』の中で解釈を施さない。このような点から『捜玄記』にはかれ独自の、あるいは地論学派の解釈を見出すことができるであろう。

華厳経「十地品」の「三界虚妄但是心作」の文に智儼は『十地経論』における先述のような第一義諦に配しての解釈を採用していないことが注目される。『捜玄記』中、科段を製するについては「三界虚妄の下は、一心の所摂を明かす」と述べて「三界虚妄」の文は一心所摂観の中において解釈されるという立場を示す。名称は同じでも『十地経論』に世親が行なった配釈とは異なっている。しかも、本文を釈する段に及ぶと、『十地経論』による一心所摂観の名称を用いず「依止一心観」なる呼称に変わっている。一心所摂を依止一心と置き換えた意味はどこに求められるのであろうか。

「一心所摂観」と「依止一心観」　一心所摂観は経文にみられる語で、順を追うならば因縁分次第観についで当然に

三界虚妄の文はこれに配されるのであるが、世親は論で第一義諦を特に一心所摂観からはずしている。一心所摂観を世俗諦における染染依止観として解釈しているが、智儼はこれをとらなかった。

依止一心とは世親の意味するところでは、世俗諦差別の六種の観察方法のうち第一染染依止観について、十二因縁の十二有支という事象が一心を根拠としていると述べる点に現われている。智儼は一心所摂観を依止一心観と呼ぶその解釈についてつぎのようにいう。

> 依止一心観とは即ち十二縁等は能依なり、心とは即ち梨耶心。此れについて以って章を題す。梨耶縁起を以って此の観体と為す。（大正三五、六四中）

とあり、十二因縁がもとづいて生起する所依である心を阿梨耶識とし、十二因縁は阿梨耶識が縁じて生起する現行法とする阿梨耶識縁起による理解といえよう。

『十地経論』で第一義諦に配して菩薩が如来の聖境界を思念する「是一心作」について、世親が「一切の三界は唯だ心のみの転なるが故に」と釈した〝転〟を智儼は阿梨耶識の転変と捉えたのである。第一義諦の一心を世俗諦の染染依止観の心の構造をもって解釈し両者を合わせて理解した結果、阿梨耶識縁起をその内容とする依止一心という語の概念化がなされたとみられる。そしてこれは阿梨耶識縁起を観体とする修道者の実践論に近づけた解釈とみることができる。

さきの一文につづき、依止一心観とは、一心に依止して観ずることが、観によって対治されるべき執としての外境、対治する観体のはたらきをのべており、これは『十地経論』にはみられない解釈である。また阿梨耶識縁起は『十地経論』で示された阿梨耶・阿陀那識に解脱を求める心の識説的理解があるが、智儼は唯識の二面性を梨耶唯識・意識唯識という概念で捉えて阿梨耶識縁起を理解しているように思われる。

一に梨耶唯識は持して諸法を生じ識を離れて即ち無し、二に意識唯識を明かさんに生死涅槃染浄等の法、意地に現在す、識を離れて即ち無し。

梨耶識は始めは是れ解境にして行の所依に非ず。意識唯識は此の終り即ち是れ正解の所依なり。心は終り、意は始め。前に反して知るべし。(同)

という。

梨耶唯識は持して諸法を生じ、始め如来の聖境界に同じ解境であり、凡夫の修道上の所依ではない。意識唯識は迷える生死と悟りの涅槃など染・浄ともに第六意識で自覚される現実的なあり方をいい、行の始めとされ行の終りに正解に到る。梨耶・意識二唯識は悟りの立場からと凡夫の現実的あり方からの修道との一心にたいする二面性の考察からこのような表現が生まれたのであろう。よって、「心とは梨耶心……梨耶縁起を以って観体となす」と述べる梨耶縁起とは、この『捜玄記』の一段からは梨耶・意識二唯識の縁起をその構造とするであろう。

「梨耶唯識」と「意識唯識」　さらに経文にたいする逐語解釈についても、

今、此の文内、二唯識に通ず。三界は唯心の作とは即ち本識唯識。経、下の偈の如き、但だ貪心に従ってのみあり、とは即ち意識唯識なり。此れは是れ順観なり。(同、六四下)

と、梨耶・意識唯識の二唯識によって文を釈している。すなわち、「三界は唯心の作なり」と菩薩が如来の聖境界を思念するのは解境の立場から三界の諸現象を観ずる梨耶唯識を示している。この点は世親がこの経文を第一義諦に配する釈を採り入れていると思われる。一方、第六現前地の偈文「了下達於三界　但従二貪心一有上　知三十二因縁　在二於一心中一。」については、貪心すなわち凡夫が染浄合わせもつ日常的な心——第六意識——に従って諸現象があるとの

意味で意識唯識を解釈しているのである。この二唯識が心としては十二因縁の所依であり、能依である十二因縁の順逆二観に擬しての解釈も示されてある。意識唯識を順観とするのは意識地より始まり正解へ、梨耶唯識は対して逆観であり解境より順次に染浄の諸法を持す構造をもつ縁起であろう。

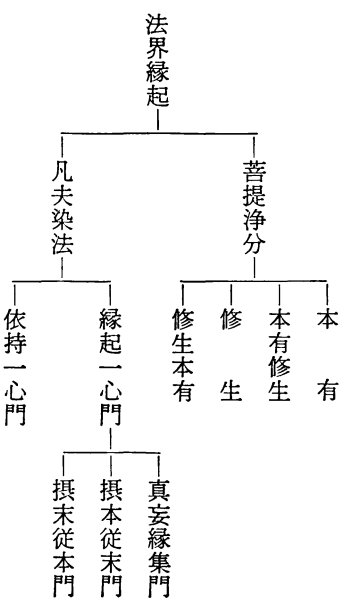
智儼のいう梨耶縁起とはこの二唯識を基本とするが、ここにみられる説相はいわゆる、阿頼耶識縁起説における識の転変とは無縁でないにしろ、きわめて特徴ある阿梨耶識観といえる。そして付け加えるべきはこの依止一心観の科段中に如来蔵説による解釈がみられないことである。

「法界縁起」説　しかし、「十地品」第六現前地を釈すにあたっては、世親による製科を述べ終わって第二に「釈義」なる科段を設けて経文の義理としての法界縁起を論じている。その中に明らかに一心を如来蔵説に準拠して説いているのをみる。

まず、「法界縁起とは衆多あり」というが、智儼の用いる法界縁起はのちに法蔵・澄観に至って華厳教理の根幹に据えられる事事無礙、相即相入の論理構造を内容とする法界縁起と同一視してはならないことがこの一文によって知られるのである。如来の聖境界と凡夫の現実態、そしてその結合、つまり凡より聖への悟入の可能性を示す種々なる表現が縁起とよばれ、それらを総括した概念がかれの法界縁起といえよう。

法界縁起はつぎのような科段の構成のもとに論述されている。

この科段のうち、菩提浄分とは唯浄の縁起であり「縁起は本実にして体は謂情を離る。法界は顕然にして三世に不動なり。」と、やがては性起と表現されるいわば第一義諦としての縁起である。凡夫の染法に約する染浄の構造を明らかにする段では、如来蔵が論述展開の中心に据えられる。中でも縁起一心門が如来蔵説にもとづく真妄心による一



心解釈である。依持一心門はさきの依止一心観における梨耶縁起と内容上の連絡をもつ。しかし、依持一心門が明確に八識説にもとづき、八識を所依として六・七識があるという阿頼耶識縁起を述べている点で説相を異にするといわざるをえない。依持とは所依たる第八梨耶識と能依である六・七識との能所依持の関係をいう。縁起一心門とは一心の染浄、あるいは真妄二様のあり方を根本の体であると観察し、そこには染浄真妄の別異は論ぜられず、その体、一心の成りたちが縁起と表現される。そしてこの縁起は、一心を如来蔵とみることによって成立している。

四　法蔵の唯心思想

『五教章』と『探玄記』　つぎに古来、華厳宗の大成者とされる法蔵（六四三―七一二）の唯心思想を、かれの心識説

を検討することによって述べよう。

法蔵は『五教章』(『華厳一乗教義分斉章』)を著わし、華厳宗の綱要とされる教理を明確にした。智儼を承けた同別二教判、小・始・終・頓・円の五教判をもとに、華厳経に説かれる内容が、同別判では別教一乗、五教判では円教となし、他の経典や、またかれに至るまでに現われたインド・中国の仏教教義をそのもとに体系づけた。『五教章』は法蔵が師の智儼などを承けて華厳経を諸経中のもっとも勝れた経典と見なす立場からなされた教理上の大綱がまとめられており、後世、華厳学を論ずる場合の指標ともなった。一方、かれは所依の経典、華厳経にたいしては師、智儼の『捜玄記』にならい『探玄記』(『華厳経探玄記』)二〇巻を著わし、『六十巻華厳経』にたいする逐条解釈を示した。いまは『五教章』を参考にしながら、さきに智儼の唯心思想を考察した例に従って『探玄記』にみられるいわゆる「三界一心作」の経文にたいする解釈をたどってみたい。

「一心」の解釈　『十地経論』の「三界虚妄但是一心作」について、法蔵は『五教章』巻二、「所詮差別」の「心識差別」の項ではつぎのように述べている。

> 又た、十地経に三界虚妄唯一心と云うが如きは、摂論等には始教に約して釈して頼耶識等と為すなり。十地論には終教に約して釈して第一義真心と為すなり。(大正四五、四八五上)

とあり、第一義真心とは「唯一心作」の一心にたいする法蔵の規定であろう。この段は、心意識が小乗・大乗始教・大乗終教・頓教・円教で教義上どのように受けとめられているかを論ずる中の大乗終教の項における論述である。さきに考察したように、『十地経論』においては一心をそのまま第一義真心とは見ていなかった。また、智儼の述べるところでも一心は梨耶心という解釈であり、梨耶心とは智儼あるいはかれの受けた学系から導かれたと思われる梨耶

縁起という独自の概念によって捉えられていた。しかしながら法蔵はこの一文を『十地経論』の説くところとして終教に配し、しかも一方では『摂大乗論』でのこの経文を始教に約して阿頼耶識とする解釈を紹介している。もとより後者は法蔵のとるべき説ではない。智儼が一心の解釈に如来蔵説を適用するのは八識説をとる依持一心門と対する縁起一心門におけるように、阿梨耶識説で捉える一心解釈との並列的な関係にあったといってよい。衆生の心の日常的なあり方に立脚しての相対的な観点である。

法蔵がここで示す一心解釈は小乗・始教と頓教・円教との間に位置する終教における阿頼耶識観を、特に始教との対比によって差異を明確にするための論述の中で表わされているのである。大乗終教の阿頼耶識とは、不生不滅の理体と生滅の事相とが和合して真妄和合の阿頼耶（阿梨耶）識が成立していると見なされる。これが真諦と俗諦、理と事との和合、あるいは不生滅と生滅、不変と随縁という範疇によっても説明される。

大乗始教（ここでは法相唯識の教学）では衆生の意識の本源としての第八識すなわち阿頼耶識とは、名言種子（みょうごんしゅうじ）と業種子とによって生じた果体であり、種子を摂蔵しまた絶えず第七末那識の熏習を受ける依他生滅を性質としていると説く。この始教（法相唯識）に対し終教では真如のほかには生滅する現実界の事象というものはないという。これは衆生の心意識の分析を含めて現象のほかに真如はありえないということであり、真如の不変（不生滅）と随縁（生滅）の義によって阿頼（梨）耶識が成り立っているという阿頼耶識観である。その成り立ちの構造が和合、あるいは不一不異の語によって示されている。

そして、「十地論には終教に約して」というのは法蔵の解釈である。この終教の項において見えるように、終教には、論では『起信論』『宝性論』、経典では『楞伽経』『勝鬘経』などがあげられて如来蔵説がその内容となる。これらの経論により、真如の不変・随縁は衆生本具の如来となるべき可能態としての如来蔵が無始の悪習によって熏習さ

れて起こるのが阿梨耶識であるとする。如来蔵を体、真如に迷うすべての無明による起滅が相、この和合が阿梨耶識となり無明を伴った如来蔵が阿梨耶識といわれる。よって「如来蔵は阿梨耶識なり」との経典上の説相が貴重な経証として終教に引証される。終教における真如とは上に述べたような関係を根拠に、真如の現実態である随縁の相として顕われていることになる。法蔵が「十地論には終教に約す」というのは、一心といわれる如来蔵の心体は真如なりとの意味において、一心を第一義真心とする解釈である。法蔵が如来蔵説を縦横に用いて生まれた理解といえよう。

「一心」と「第一義真心」　しかし、かれの教学が、澄観が性相決判といわれるのに対して性相融会との後人の評があるように、概して総合的である。広い視野に立って仏教の各教理をそれぞれに所あらしめ、それらの学説の出現した歴史的必然性を考慮に入れ認めたうえで自己の見解を提出する。かれによれば、一心とは華厳円教でいう〝唯一法界性起心〟といわれる法界縁起の無礙自在、一即一切・一切即一、主伴円融と表現される教義の根拠となる概念であるが、それへ導くための論理上のひとつの過程として「是一心作」の一句を如来蔵思想を説く論拠とみなしたうえで第一義真心と解釈したものといえよう。

一心の解釈をかれの総合的な見地から示した論述は「三界虚妄」を釈する『探玄記』の一段に見える。智儼と同じく『十地経論』の科段に従って第六現前地の文を釈しているが、『十地論』に見える相諦差別観による「三界虚妄」の一文にたいする解釈を法蔵は、

> 第二に厭離有為に約し相諦分別に就くとは、論に釈すらく、此れは是れ「染染依止観」なりと。言うところの「二諦差別なり」とは論主の意を将くるに所依の心体は是れ真諦にして能依の有支は是れ俗諦なるが故に此の一文を名づけて二諦と為すなり。（大正三五、三四七下）

と釈している。

さきに述べたように『十地経論』では「三界虚妄」の文は第一義諦に、そして「如来所説十二因縁分、皆依一心」以下の文が世俗諦に配されて解釈をなしている。そして法蔵の釈は論主（世親）を将くるといい、「三界虚妄」の一文をもって真（第一義）諦の文としているのはいちおう『十地経論』の釈をおって忠実な分科である。しかし「三界虚妄」の一文をもって真（第一義）諦の文としているその説をさらに詳しく検してみれば内容上の相違がみとめられる。「所依の心体は是れ真諦」とは「一心作」の一心の体が真諦、すなわち真心と釈し、「能依の有支は是れ俗諦」とは「一心作」という一心を根拠として作り出される三界の事象、十二因縁が俗諦であるとの解釈で、法蔵が自説を織り込んでの釈といわねばならない。

さきに述べたが『十地経論』では菩薩の三界は心のみなるものであると思惟する内容が如来の聖境界と等しく、第一義諦というのであり、一心は真心ではなく相応心であるから、かれの云う「心体は是れ真諦」のようには解されえない。つぎにみられる一心に依拠して雑染なる俗諦が成立するとの解釈も『十地経論』を分科上、内容上襲ってはいるが、この段において法蔵が『勝鬘経』の「不染にして而も染」の文を引証するように、如来蔵説にもとづいている。このような解釈は『十地経論』の相諦差別観に順って一心についての側面を述べているのであり、この点ではさきに引いた『五教章』、終教の項に『十地経論』を位置づけた論述と一致している。しかし、これがかれ自身の根本的な学説として表わそうとする解釈ではあるまい。

これに先立ち、「三界虚妄」の文の解釈をすすめるうえで、かれに至るまでのこの文にたいする学説を「十重唯識」の構成で紹介している。その段のはじめにつぎのようにいう。

第二に、一心所摂の中に就くに亦た四門あり、前に同じ。初に経に約して二に分つ。先に心が三界を作ることを

明かすは是れ集起門に約す。……前の中にて言うところの「三界は虚妄にして但だ一心の作のみなり」とは此の一文を、諸論は同じく引いて唯識を証成せり。今、此に説く所は是れ何等の心なりや、云何が作と名づくるや。今釈すらく、此の義は諸の聖教に依りて説くに多門有り。（大正三五、三四六下―三四七上）

と、『十地経論』の経による科段にもとづき、この文を一心所摂観に配す。智儼が依止一心観の名称を用いたことはさきに述べた。そして、とくに「一心作」なる表現を集起門と名づけ、心が十二因縁の依持となるという経文とを分けている。智儼が法界縁起を説くのに染門を縁起一心門と依持一心門に二分しているのと分科上は対応する。

「十重唯識」　しかるに、智儼の縁起一心門は染縁起に約すように如来蔵説により、如来蔵一心が随縁して顕われでる衆生の生死の姿を述べるのに対し、法蔵はもろもろの聖教の説くところでは多門ありといい、大乗初教から華厳円教における一心縁集までの解釈が「一心作」の経文から生ずると見なしている。法蔵はこれ以下に、この一文が与えた諸論書にみられる種々の解釈を順次に掲げ、華厳円教の唯心思想まで導いている。

第一相見俱存唯識――相分（認識の客体・対象）、見分（認識の主体）とによって三界の成立を説く。なかに四つの説があり一に安慧の一分説（自証分）、二に難陀の二分説（相分・見分）、三に陳那の三分説（相分・見分・自証分）、四に護法の四分説（相分・見分・自証分・証自証分）でこれらは第一を除き相見二分説に帰する。『成唯識論』『摂大乗論』に説く。

第二摂相帰見唯識――心識心所（精神作用）の起こるときは必ず前の刹那の境（認識の作りだした客体）を認識する。外境は内境に託されて認識が成立する。すなわち第八識によって起こる相分は実有ではなく能見の識――見分――のみで一切の境界は心心所（精神作用）の作り出した影像であるとする説。『解深密経』『二十唯識論』『観所

縁論』に説く。

第三摂数帰王唯識――心（識）に伴う種々の精神作用（心所・心数）は心王に依って起こり単独の自体はない。一いちの心所は心（心王・八識心王）の変じた作用でありすべて心王に帰するとする説。『大乗荘厳経論』に説く。

第四以末帰本唯識――認識作用の根本は第八阿梨耶識にあり、七識は末であり本（第八）識生まれる本識のはたらきで七転識とする。第八識には真妄二つの義があり和合して集成しているのが第八識の体で一心と呼び、七識は第八本識より転変して起こるとする説。『楞伽経』で説く。

第五摂相帰性唯識――前の第四では第八識が根本であると識の相（すがた）をなおみとめるが、その事相を絶し尽して無為の性・本覚の理のみが唯識であるとする説。『楞伽経』に説く。

第六転真成事唯識――前の第五では無為の真性のみを立てるが、如来蔵の理（真性）が自性を守らず染浄の縁に随って種々の事相（八識の心王・心所、相分・見分、種子・現行）を成立させているとする説。『楞伽経』『密厳経』『勝鬘経』『宝性論』『起信論』に説く。

第七理事倶融唯識――前の第六は如来蔵の理が種々の事相を作り出すことを明かすが、第七では事相は理と混融していると説く。如来蔵性（理）は随縁してもろもろの事相を成ずるが、全ての事において自性（理）は不生滅であり事と融会しているとする説。『勝鬘経』『仁王経』『起信論』『摂大乗論』に説く。

第八融事相入唯識――前の第七は理事無礙であり性相が混融していることである。この第八以降は事事無礙の唯識を明らかにする。相入とは事と事との用（はたらき）が相互に連動し合っていることをいう。また理は自性を守らず事を生じて事のみとなり、事が鎔融して互いに礙（さまた）げないのは理性によっているとする説。華厳経に説く。

第九全事相即唯識――前の第八は事事無礙の用について相入といったが、体については相即という。理によって

事が成ずるが事には理による以外の事はない。理に彼此の理の別が無いのであるから事においても一・多の別は捨遣されている。これを事を全うして相即する唯識といい、一即多・多即一と表現される。華厳経に説く。

第十帝網無礙唯識――第八・第九にてはおのおのの一面（重）についていうが、この第十では双方重ね合わせた観点（重重）、相入相即を明らかにする。一いちの法の中に互いに影現し合い、際限なく尽きることがないありさまが帝釈天の宮殿にかかる網のように重々に累現するのに喩えていう。全てもろもろの事相は皆な心識如来蔵の法であり、法性が内融であるために事相は重重無礙であるとする説。華厳経に説く。

以上は法蔵が「三界虚妄」の文をめぐって提起された唯識説を十重唯識として紹介しているのであるが、各項の論書・経典はかれがその項において掲げる典籍である。

五重唯識説との関係　この十重唯識観は古来、慈恩大師基（六三二―六八二）の『大乗法苑義林章』「唯識義林」にみられる五重唯識を範型にして法蔵がかれの思想に則り唯識説を構成したものといわれる。基の五重唯識と十重唯識を内容的に対応させるとつぎのようになる。

慈恩五重唯識	賢首十重唯識
一遣虚存実識	一相見俱存唯識
二捨濫留純識	二摂相帰見唯識
三摂末帰本識	三摂数帰王唯識
四隠劣顕勝識	四以末帰本唯識
五遣相証性識	五摂相帰性唯識

六転真成事唯識
七理事倶融唯識
八融事相入唯識
九全事相即唯識
十帝網無礙唯識

対応しない第四以末帰本は如来蔵説による八識体一説、また、第六転真成事以降は真如縁起説であり基の唯識思想とは相違する。

かれは十重唯識を述べ終わってつぎのようにいう。

上来の十門の唯識の道理は、中に於いて初の三門は初教に約して説き、次の四門は終教と頓教とに約して説き、後の三門は円教中の別教に約して説き、総じて十門を具するは同教に約して説く。上来明かせしところは一部の経に通じ此の地に局るに非ず。又た、是れは教に約し、解に就きて而も説けるものなり。(同、三四七中―下)

のように、同別二教判、五教中の後の四教を配分している。これによると、第八から第十までが別教一乗、華厳円教に準拠した唯心解釈となる。同教一乗からみると、十門のおのおのが華厳円教の個々の側面における唯識で、十門全てが華厳経に含まれる。法蔵の唯心解釈としては、この地(第六現前地)にかぎらず華厳経一部全般に通じてこの説が適用されるのは、かれが明言するとおりである。ゆえに第八から第十までは法界縁起説における相即相入・重重無尽の義による唯心解釈を示し、一方、法界縁起の根本的概念は唯心説を基底として形成されているのである。

法蔵は「此の一文を諸論は同じく引いて唯識を証成せり」といい、みずからも唯識の語を用いるが、『十地経』自体には「一心作」といい、いわゆる、唯心であり唯識ではない。上に屢々述べたように、心が三界等全て存在するも

の根拠であるといった思想を表わしているのであるから、心の認識作用に重点をおいた思想である唯識説とは基本的に区別して考えなければならない。一切は意識の表象であるという唯識思想がこの語を有益な論拠に用い、またそういう思想へ発展してゆく契機を秘めてはいても、この語の表現している唯心思想とは同一とはいえない。法蔵が第八―第十で述べる事事無礙唯識は、「一心作」の経文が唯識思想によって識説的解釈が施された教理上の歴史をいちおう提出し終わり、対して『十地経論』を如来蔵論典と確認して終教に位置づけ、唯識思想から隔離したうえで論述されている。かれにあって「一心作」の経文はあくまでも華厳経中の「十地品」に説かれる思想であらねばならない。ゆえに唯心思想を表現する語としては、如来蔵思想を経過する過程を経てかれが華厳経の経旨と認定した事事無礙・法界縁起を説くための唯心論の根拠に適用した。十重唯識はかかる目的で論述されたといえよう。

五　性起思想の形成

「性起品」の位置づけ　華厳教学を特徴づける語として「性起」があり、天台のそれにおける「性具」に対して、性起思想のように思想化されている。

「性起」とはいうまでもなく『六十巻華厳経』「性起品」にもとづく語である。「性起」を重要なタームとして注目したのは智儼である。かれの著作上に現われるのは晩年の『孔目章』（『華厳経内章門等雑孔目章』）に至ってであるが、言葉そのものより「性起品」を華厳経一部の内容上もっとも高く評価されねばならないことはかれの二七歳のときの著、『捜玄記』に早く表わされている。

『捜玄記』巻三下の法界縁起を明かす中、浄門縁起に四門を分ける（二四二頁科段参照）が、その本有門に「縁起は本より実体が情を離れ、法界顕然として、三世に動ぜざるもの」といい、その経証として「性起品」の「衆生の心中に微塵の経巻あり。菩提の大樹ありて、衆聖共に証するに、人の証すること前後不同なれども、その樹は別異を分たず」と引いている。法界縁起は、かれによれば衆多なる縁起の総称であるが、染浄に分ける浄、さらに本有門という唯浄の縁起を説くのが「性起品」であるとする。浄門の四門を説き終わる末尾にも、「此の十番の縁生は唯だ二門に有り。一には修生、二に修生本有なり。余の二は性起品に在り。」といい、「十地品」に説く因縁分次第観以下十門の十二支縁起は、法界縁起浄門の四門の中、修生門と修生本有門による解釈が可能なのであり、本有門・本有修生門は「性起品」における法界縁起の義であると述べる。

「性起品」が唯浄の法界縁起を明かすについては、さらに法界縁起染門、縁起一心門の第三摂末従本門でつぎのようにいう。摂末従本は支末たる妄心を摂して本源たる真心に従う意味で〝真心作〟の立場に立つ観点である。

三に摂末従本とは、十二因縁は唯だ真心の作なり。……又た此の経に云わく、三界は虚妄にして唯だ一心のみの作なり、と。論に釈して云わく、第一義諦の故なり、と。問う、摂末従本は応さに是れ浄品なるべし。云何が乃ち染門に在りて分別するや。答う、此の摂末従本は理は浄品縁生に在り。今染に対するに染は幻の如く顕るる為の故に染門に在り。（大正三五、六三中）

といい、真心作とする浄品縁起は正しくは浄門に配されなければならない、何故に染門に置かれるかとの問にたいして、染は浄にたいして幻のごとくであるのを明かそうという。さらに、

問う、義の若し此の若きなれば一切浄法は並びに染に対して妄を顕わす。云何が独り摂末従本を弁じて染縁生に在りや。答う、凡そ浄品縁起を論ずるに其れ二種有り。一に染に対して以って妄法を顕わさんが為の故に。経に

云く、如実に諸諦、第一義を知らざるが故なり。二に但だ浄品縁起を顕わすのみ。即ち是れ顕理の門。即ち普賢・性起品等の如き、是れなり。(同)

と、浄品縁起に浄に対する染を顕わすためと純然に浄を顕わすためとの二門があり、摂末従本は前者にあたり、後者は「普賢」「性起品」に説かれると述べる。ここに智儼が「性起品」をもって華厳経中の唯浄なる顕理の法界縁起を説くものとみとめていたことが知られる。

性起思想の源流　もとより「性起」とは漢訳経典としての華厳経の一品に与えられた訳語であり、その源流はインド仏教に求められるべきである。「性起品」のほか、『宝性論』の「如来性起」(Tathāgata-utpatti-saṃbhava) の思想に求められる(「性起品」から『宝性論』へいたる性起については第一章の高崎直道博士の論考を参考にされたい。)、これらインド仏教の思潮の中では如来蔵思想を説く経典や論書を流れる「如来性起」の概念が、真如や法性が顕現するという意味に捉えられ、中国仏教においてそのような面を強調する思想として移植された。智儼の「性起品」にたいする重視はかれが受けた地論南道派の学系にもとづき、特に、浄影寺慧遠の思想は唯心思想の場合と同じく重要な影響下にある。慧遠は当時において仏教百科全書ともいうべき『大乗義章』という尨大な著書をものしたが、これは仏教が中国へ伝来してより積み重ねられた中国仏教者の研鑽の成果である。その中でかれは「性」の字義について述べているが、「性」とは仏性・如来性・如来蔵性等と仏教における衆生の成仏可能を示す語として重要な概念である。しかも中国固有の文字として背景にひそめる字義といかに仏教の思想を表詮する字義たりうるかとの間に深い思索があった。慧遠が「性」を解釈して『大乗義章』「仏性義」のなかで四義を挙げている。種子因本義・体義・不改義・性別義である。これらは華厳学における「性」の意義の源流となった。とくにこの中、性起の性の解釈に重要なのは「体義」お

よび「不改義」である。体義とは真識心・法身・仏性であり、諸法の自体である。また不改の義とは、因体不改、果体不改、因果自体不改、諸法の体実不改である。またかれの『大乗起信論義疏』巻上には「非改名性、理体常故」ともいっている。この「理体常故」という中の理は、「理不可変」の思想である。理というものの絶対性を認める考え方は中国においては六朝時代を通じて流れてきたものであって、慧遠が「理体常故」というのもそのような時代的な思想の潮流の中から生まれたものである。

慧遠の性は真性と理解され、真性とは如来蔵性である。同じく「二諦義」で四宗を述べ、その第四顕実宗を解釈する中で、

> 真とは所謂、如来蔵性なり。恒沙の仏法は同体縁集して不離不脱不断不異なり。此の真性縁起は生死涅槃を集成す。真の集するところなるが故に真実ならざるなし。（大正四四、四八三上）

と述べている。ここに「真性縁起」なる語が用いられているが、やがて智儼において法界縁起染門、摂末帰本に位置づけられることになった。慧遠は『華厳』『涅槃』『維摩』『勝鬘』などの諸経典についても、「若し其の実を論ぜば、皆な法界縁起の法門を明かす。その行徳を語れば皆な是れ真性縁起の所成なり」と述べて真性縁起を諸経に説かれる法門の原理的な根拠に据えた。

慧遠においては縁起せる諸法とは空・無自性なるのに何故に真なる性を説き真性縁起とするのであろうか。かれは、

> 彼の清浄法界門の中に、一切の義を備う。諸法縁起して互いに相い集成す。空に就いて法を論ずれば、法として空ならざるはなく、性に拠って法を弁ずれば、法として性に非ざるなし。（同、四七七下）

と述べ、法の根拠を性の立場から把握している。

智儼の性起思想　智儼における法界縁起とは、さきに述べたような教学を背景に依ってみずからの思想に則り、体系づけたものにほかならない。

智儼の唯浄なる性起は理論的解釈のうえで、「性起品」に説かれる経旨がそれにあたるが、かれの性起説を考えるうえには晩年になって系統化される性起思想への明らかな実践的側面が『捜玄記』にみられる点を看過してはならない。巻四下の「性起品」の「性起」の語の解釈に、「性とは体なり。起とは心地に現在するのみ。」とある。性を体としたのは、慧遠の性の解釈からその第二義を受けたものである。「性は体性なり」という「体性」とは、果の体性であり出纏如来の果性の事を「性」というのである。「起とは心地に現在するのみ」の「心地」とは、衆生のおのおのの心を指す。出纏の果仏が衆生おのおのの心地、すなわちこの現実の身体をもっているわれわれの胸の中に顕在することをいう。不起としての性起は積極的には性徳顕現の意である。ゆえに智儼にあっては論理的には唯浄の法界縁起としての性起であり、それはただちに実践上の衆生個々の身心に顕現せる用(はたらき)が性起であった。

性起は「縁起究まりて性起」といわれているが、『捜玄記』巻第三下に、因縁生に二種の義があるとして「一には無自性義の故に空。二つには因縁有力の故に生じて果法を得る」と述べている。この第一の義である縁性を無自性として理解するのは通途にして特異ではないが、かれはこれを不起の起として把握し、この立場が晩年の著作『孔目章』「性起章」において、

是れ縁起の性に由るが故に説いて起となす。起は即ち不起なり。不起とは是れ性起なり。(大正四五、五八〇下)

との性起思想へと結実した。縁起している諸法は顕われながらにして本来不起の果性である。縁起の諸法をとらえるなら、その一いちは無自性であり、起がすなわち不起であるというのは本来不起の果性の立場からいうことである。たんなる縁起している起は性起とは言われえない。諸法を無自性において捉え、起にして不起であるとなすのが性起

の立場である。この一文に先立ってはつぎのようにある。

性起とは一乗法界を明かす。縁起の際、本来究竟にして修造を離る。何を以っての故に。離相を以っての故に。起とは大解・大行・離分別の菩提心中に在るを名づけて起となすなり。(同)

と述べ、性起とは華厳の一乗法界を明らかにするもので縁起の究まった修造を離れたものという。本来的あるいは本証的立場を意味して如来の大解・大行・離分別の菩提心中に在るを起という。菩提心は衆生が発する菩提を求める心であるが、ここでは大解・大行・離分別という如来の境界に摂められる心とされている。この点において衆生における心が、如来蔵心・真心を有することによって本証の世界に現在するとされるのである。この本証的立場が不起であり性起といわれ、性起と縁起は別な二つのものではなくなり体は一つとなるのである。この一現実を事の方向からみるときそれは縁起であり、理としてみる場合には性起となる。人間や自然の具体的現実はひとつしかなくそれを離れて別に性起の世界があるのではない。

「無心」と「性起」——曇遷の『亡是非論』　智儼の性起思想を理解するためには曇遷(五四二—六〇七)の思想との関係を考慮に入れなければならない。智儼は『孔目章』「性起章」に曇遷の『亡是非論』を収録し、その理由をつぎのようにいっている。「此れ又た性起に順ずるが故に録して之を附す。」と。『亡是非論』は『荘子』「斉物論」の論旨と深いつながりがあり、とくに郭象註による『荘子』の精神を、仏教の無自性・空・縁起の中に消化し、吸収しているといわれる。この『亡是非論』の思想は『荘子』から郭象註を経て、中国固有の思想を仏教が受け入れ中国的仏教の発展という視点から形成された思想のひとつである。そもそも『荘子』の「斉物論」の根本的思想は、自然平等、万物一体観といわれる。「天地は我と並び生じて、万物は我と一体」という思想を理解せず、人はこの一体の理が分

らず、万物を差別し是非真偽を争っている。是非真偽の差別の現われるのは、全体をみないで一局部に執着するからである。その思想の根本は是非、すなわち対立を絶することであり「無心」となることである。論にはつぎのようにいう。

> 将に累せざらんと欲せば無心に若くは莫し。無心を以っての故に誰れか謂いて是非と為さん。是非亡ず。（同、五八一中）

とあり、この「無心」と「性起」は実践的につながる面がある。さきの「心地」という語もこの「無心」も禅的な表現である。インド仏教が中国に受容されて展開した大きな特質を表わす語といえよう。

法蔵の性起思想　つぎに法蔵は、『探玄記』巻一六で「性起品」を註釈するにあたって、性起を解釈してつぎのようにいう。

> 不改を性と名づけ、用を顕わすを起と称す。即ち如来の性起こるなり。又た真理を如と名づけ性と名づく。用を顕わすを起と名づけ来と名づく。即ち如来を性起と為すなり。（大正三五、四〇五上）

と述べ、性起については、(一)分相門、(二)依持門、(三)融摂門、(四)性徳門、(五)定義門、(六)染浄門、(七)因果門、(八)通局門、(九)分斉門、(十)建立門の十門を立てて論ずる。

(一)分相門では慧遠の解釈を受けて「性」の三義を述べ、(二)依持門は行証理成、証円成果、理行円成の三つの点を論じ、(三)融摂門では性起の果が真性の用であることを述べて、慧遠の「真性縁起」を受け継いでいる。(四)性徳門は理性すなわち行性であるから起とは理性の起であるとし、(五)定義門は性起の定義に四義を述べ、(六)染浄門では性起唯浄説を論じ、(七)因果門は初発菩提心已去は皆な性起に摂し、(八)通局門は性起が仏果に局るか否かを論じ、開覚仏性は有

情に局るが、仏性および性起は依正に通ずるとなし、(九)分斉門は性起と無尽法界とについて論じ、(一〇)建立門では十種に分門して述べた理由をいう。

この法蔵の論述は実践的な面をみせる智儼と比べ分析に偏し、整合性を重視しすぎるともいえる。『探玄記』巻一に云う、

開発故とは、衆生心中の如来の蔵、性起の功徳を開発し、諸菩薩をして此れに依って修学し、無明の殻を破し、性徳を顕わしめんと欲するが為の故なり。(同、一〇八下)

とある「性起の徳」の開発に述べるところがむしろ明確に意味を伝える。また性起と縁集の関係については『華厳経問答』巻下に、

云何が性起と修生と因果別なりや。答う、実に尓り。其れ縁修なければ性起なし、性起なければ縁修を成ぜず。然れば即ち其の終修は是れ相を離れ体に順ずるが故に性起となす。性起は即ち是れ随縁の故に縁修と為す。(大正四五、六〇九下)

といい、縁修を、真性・体の立場で見れば性起であり、性起を相の立場でみれば縁修となる点を論じている。

法蔵の性起説は、その理論的根拠を慧遠と智儼に受けたが、慧遠の解釈学的傾向を強く受けて、理論的な整合性に意識を集中したために、組織化には見るべきものがあるが、智儼におけるような実践的意義については欠ける一面があるようである。これは法蔵の華厳学が形成されるうえで当面した社会的立場と、かれらの宗教的経験の相違によって特質の違いが形成されたといえよう。

Ⅶ 華厳宗の成立
――その思想史的考察

木村　清孝

一　序

華厳宗の系譜　華厳宗の祖統説は、初祖を杜順、第二祖を智儼、第三祖を法蔵とする宗密の三祖説[1]に端を発し、のち、これに第四祖澄観、第五祖宗密を加えた五祖説[2]、さらに、杜順の前にインドの馬鳴（Aśvaghoṣa）・竜樹（Nāgārjuna）を置いた七祖説[3]が唱えられる。このうち、七祖説の前二祖は、むしろ信仰的立場から宗門の正当性を主張し、その権威を高めるために立てられたと考えられるが、三祖説の三祖の間、および、五祖説の第四祖と第五祖の間には明白な師資関係がある。ただ、五祖説の第三祖法蔵と第四祖澄観との間にはそれがなく、五祖説そのものの当否に関しては問題が残る。しかし、ともあれ、伝統的な見解においては、ほぼ一致して、華厳宗の歴史的成立は杜順―智儼―法蔵の師承を軸としていたとみなされているのである。

後述するように、筆者もこの法蔵までの祖統については異論はない。けれども、このことは、華厳経（仏駄跋陀羅訳『六十華厳』）をよりどころとする華厳宗の思想、すなわち、華厳教学の形成が、すべてかれら祖師たちの功績に帰すると見てよいということではない。けだし、その背後には、華厳経典類をはじめとする漢訳諸仏典と中国仏教者との数百年にわたる長いかかわり合いと、そこから生み出された幾多の思想的成果が存在するのである。本稿は、この点に配慮しながら、法蔵における華厳教学大成までの過程を考察し、華厳思想の中国的展開の一断面を明らかにすることを意図している。

二　華厳宗の開創——杜順

杜順の伝記　初めに述べたように、華厳宗の最古の祖統説、すなわち、宗密の三祖説においては、華厳宗の初祖は杜順とされる。このことに関しては、のちの五祖説も同様である。ところが、近年、そうした見解にたいしていくつかの異議が提起された。たとえば、境野黄洋氏の智正初祖説[4]、鈴木宗忠氏の智儼初祖説[5]などである。しかし、現在では、常盤大定・結城令聞両博士の伝統説支持論[6]に従うのが一般的となっている。筆者も、杜順を初祖とすること自体には、問題はないと考える。なぜなら、第一に、現存する西安郊外の華厳寺の杜順の塔に象徴されるごとく、宗密以来、華厳宗の流れを汲む人びとがそう信じてきたからである。思うに、杜順初祖説は、このことのみによっても十分に成り立ちうる。しかも、以下に紹介するように、もっとも基本的な資料である道宣の『続高僧伝』「杜順伝」は、杜順が教祖的資質を具えていたこと、智儼と師弟の関係にあったことを保証している。また、法蔵の『華厳経伝記』「智儼伝」は、杜順と智儼を父子の親しさにおいてとらえている。これらに鑑みれば、少なくとも杜順を智儼の師として華厳宗の祖統に加えることには、疑問をはさむ余地はないであろう。

さて、杜順（五五七―六四〇）は法順ともいう[7]。実践的な宗教者を多く出している雍州の万年県の人である。一八歳で出家し、禅定に秀でた因聖寺僧珍に師事した。のち、慶州に行き、人びとに勧めて斎会を設けさせ、五百人分の供物で千人を満足させたといわれる。このほか、杜順には多くの神異が伝えられている。たとえば、悪人を善人に変えた話、虫を移動させた話、聾唖を治した話などである。しかも、それらの神異は、特別の準備や方法はなく、坐って

あい対するだけで起こったという。このことは、杜順が一つの教団を組織していくに足る資質・能力を有していたことを示すものと思われる。やがて、杜順の名は宮中にまで届いた。一説には、貞観六年（六三二）太宗から「帝心」の号を賜ったとされる[8]。貞観一四年（六四〇）、南郊義善寺に没し、遺骸は樊川の北原に葬られた。のち、澄観の時代（八―九世紀）にはすでに、杜順は文殊の化身であったという伝説が成立している[9]。

ところで、杜順は臨終に際して「生来の行法、承用せしめよ」と言い残したという。このことばは、かれ自身も生涯この「生来の行法」を修めてきたことを想像させる。では、それはどのような行法であったのであろうか。

この問題に関して重要な示唆を与えるのが、一六歳で杜順の門に投じた樊玄智にたいして、杜順が、「華厳を読誦するを業と為さしめ、此の経に依りて普賢行を修むることを勧む」（大正五一、一六六下）という『華厳経伝記』の記述である。華厳経の読誦については、杜順がそれを行なわせていた形跡はほかにもある[10]。これらのことから、杜順自身の行法も華厳経の読誦と普賢行の実践を中心とするものであり、さきの「生来の行法」とは、少なくともこれに深く関連する規範ではないか、と推測されるわけである。

華厳宗初祖としての杜順　なお、杜順の著作として後代には多くのものが挙げられるようになる。けれども、それらのほとんどは偽撰、もしくは誤伝であり、現在も一般に杜順の真撰と認められているのは『法界観門』（『修大方広仏華厳法界観門』）一巻のみである。しかし、この書物も、法蔵撰と伝えられる『発菩提心章』一巻からの抄出である可能性が否定できない[11]。いまは、『法界観門』を杜順の著作と断定することを差し控えたうえで、論を進めることにしたい。

さて、杜順が主に人びとを教化し、上下の信仰を集めるという形で華厳宗の教団としての土台を築いたことは、ほ

ぼ確かである。この点は、上述したところからも察知されよう。では、かれが華厳教学の形成という面において果たした役割は何であったのであろうか。

思うに、その第一は、間接的ではあるが、智儼の訓育そのものである。『華厳経伝記』「智儼伝」（大正五一、一六三中―一六四中）によれば、杜順と智儼との結びつきはつぎのようにして生まれたという。すなわち、隋の大業九年（六一三）のある日、杜順がふらっと智儼の家を訪れ、智儼の父に「これは私の子である。私に還して下さい」と述べた。そこで両親は、智儼が仏道に生きるべき人間であることを知って、喜んでかれを杜順に預けた。杜順は智儼を引き取り、高弟の達法師に託した、というのである。このとき杜順は五七歳、智儼は一二歳であったと考えられるが、ここでは二人は本来の父子とされているわけである。このことは、杜順と智儼の師弟関係の深さと親密さを雄弁に物語っているといえよう。おそらく杜順は、その後も陰に陽に智儼を教育した。そして、それゆえに、智儼は、弟子として杜順の没後その龕所に詣で、人びとを教化したのである。(12)

杜順の役割の第二は、後継者の智儼が実際に華厳教学の体系を作り上げていくうえでの直接の寄与である。この点は、後述する『一乗十玄門』一巻からうかがわれる。というのは、諸資料がほぼ一致して本書を「杜順〔和尚〕の説を承けて」智儼が撰述したものと認めており、その中に杜順の思想が組み込まれていることが十分に推知されるからである。だが、本書から杜順の思想を抽出することは、ほとんど不可能である。それゆえ、華厳教学の形成という面に関しては、杜順の実質的な寄与がどの程度のものであったかを知ることはできないのである。

三　教学の基礎づけ——智儼

智儼の伝記と著作　智儼（六〇二—六六八）は俗姓を趙氏といい、天水（甘粛省）の出身である。[13] 父の名は景、申州録事参軍を務めたという。智儼は、この目立たない地方官吏の子として隋の仁寿二年（六〇二）に生まれた。幼少のころから仏教的な雰囲気を好み、一二歳のとき、前述したような出会いを経て杜順の門に入り、達法師[14]に託された。やがて隋末の大業一一年（六一五）に僧となり、普光寺法常・辨法師・琳法師[15]・至相寺智正らから学んだ。その学問の中心は、初めは『摂大乗論』の研究、のちには華厳経の研究であったようである。この間、梵文にも熟達している。

智儼の華厳経思想への目覚めの契機は、智正から華厳経の講義を受けたあと、地論南道派の祖である慧光の『華厳疏』に触れたことである。智儼は、本書を通じて「別教一乗無尽縁起」を喜びのうちにおおむね納得したといわれる。そして、のちに一人の異僧から教えられて「六相」の意味を追究し、ついに一乗の真義を知って華厳経の注釈書である『捜玄記』（『大方広仏華厳経捜玄分斉通智方軌』）五巻を著わし、宗教者として独立した。ときに二七歳であったという。

こうして貞観二年（六二八）、智儼は一宗を率いる立場に立った。けれどもかれは、以後もあまり積極的な社会的活動は行なわなかったらしい。晩年の顕慶四年（六五九）前後には終南山至相寺から長安の雲華寺に移り、さらに清浄寺に転じたが、その間、目立った対外的接触としては雲華寺時代に沛（はい）王賢の講主となったことが伝えられるのみである。智儼は、おそらく、人生の大半を自己の修行と義湘・法蔵らの門弟の教育に費したのである。臨終には、門弟た

ちに、「吾が此の幻軀は、縁に従い無性なり。今、当に暫く浄方に往き、後、蓮華蔵世界に遊ぶべし。汝等、我に随い、亦た此の志を同じうせよ」（大正五一、一六三下）と告げたという。これによって、智儼が空観に徹しつつ阿弥陀仏の極楽浄土から盧舎那仏の蓮華蔵世界への二段構えの往生を確信し、泰然として死を迎えたことがしのばれるであろう。主な著書に、さきの『捜玄記』五巻のほか、これに続く時代の講義録を原著とすると思われる『一乗十玄門』一巻[16]、顕慶四年（六五九）以後の『五十要問答』二巻、竜朔三年（六六三）以後で『五十要問答』に遅れて著わされた『孔目章』（『華厳経内章門等雑孔目章』）四巻などがある。

智儼の教判論(一)——三教教判　では智儼は、上に言及した当時のすぐれた学匠たちの学問を吸収し、どのようにみずからの思想を形成していったのであろうか。またそれは、華厳教学史の上でいかなる意義を有するのであろうか。つぎに、教判論と法界縁起説に焦点を合わせ、これらの問題を追求することにしたい。

まず、その教判論について述べよう。周知のように、中国仏教は一面からいえば教判の仏教である。ほとんどすべての学派、大多数の中国仏教者が、多かれ少なかれ、教判的意識を媒介としてそれぞれの思想的立場を構築していったのである。けれども、このことは、ただちに中国仏教者の誰もが確定的な教判を有していたということを意味するのではない。いま問題の智儼の場合も、全般的には、むしろいちおうの仏教の分類の必要から、その都度適当な教判を用いているという傾きが存するのである。

しかし、智儼が用いる教判がまったく不統一であるわけではない。それは、大別すればおよそ四種類になる。すなわち、その第一は、慧光の教判を受け継いだと推測される漸・頓・円の三教の教判[17]で、若年期の『捜玄記』に見える（大正三五、一三下）。のちの五教の教判などは、これを基礎として成立するのである。

ところで、興味深いことに、この教判においては、華厳経は頓・円の二教に摂せられている。頓教・円教はそれぞれ、

謂く、始め道樹に於いて諸々の大行の為に一往に直に宗本の致を陳ぶ。方広の法輪は、其の趣淵玄にして更に由籍なし。之を以て頓と為す。……

言う所の円教とは、上達して分に仏境に階う者の為に如来の解脱の法門を説く。究竟して宗を窮むる至極の果行にして、仏事を満足す。故に曰いて円と為す。(18)（大正三五、一五下）

と説明されるが、この説明そのものはおそらくほぼ全面的に慧光に依存したものである。(19)しかし、慧光は華厳経の性格に関しては「頓教の所摂」としたようである。(20)それゆえ、華厳経を頓・円二教に配したのは智儼自身の見識であろうと思われる。ともあれ、この華厳経の位置づけが、華厳経を円教とするのちの教判的立場への過渡的様態を示すものであることは間違いない。

智儼が用いる第二類の教判は、真諦訳の『摂大乗論』および『摂大乗論世親釈』に依ったと考えられる小乗・三乗・一乗の三教の教判である。(21)これは、第一の教判と同じくすでに『捜玄記』にも現われている（大正三五、一四中）。しかし、主として用いられるのは、『五十要問答』においてである。そして華厳経は、この教判ではいうまでもなく一乗に配される。たとえば、仏を見るということの意味が小乗・三乗・一乗のそれぞれにおいてまったく異なることが主張され、一乗の見仏とは華厳経に説かれる十仏を見ることにほかならないとされる。(22)このように、華厳経の教えとしての「一乗」とは、究極的・絶対的な教説を意味するのである。

ちなみに、この教判から派生したものとして、三乗を始教（初教）・終教に二分した四教の教判が存する。(23)これは、『成唯識論』等の玄奘訳唯識論書が前者に配される点などから考えて、おそらく新興の法相教学を意識した結果であ

ろうと思われる。

智儼の教判論(二)——五教教判　第三は、五教の教判である。これは、最晩年の『孔目章』に初めて、しかもしばしば現われるものであるが、その名称や分類の仕方は一定ではない。けれども、智儼が主体的に用いる根本的な範疇は、小乗・初教・終教（熟教）・頓教・円教（一乗）の五教である。そして、これが、つぎの法蔵において華厳宗の教判として確立するのである。

さて、この五教の教判において、華厳経の教説は円教（一乗）に配される。このことは、明らかに先の漸・頓・円の三教の教判の場合と相違する。なぜこの五教の教判では、華厳経と頓教との関係が言及されていないのであろうか。『孔目章』の五教教判における頓教は、たとえば、「若し頓教に約さば、即ち一切の行位は皆な不可説なり。無相を以ての故に」（大正四五、五三七下）と示され、あるいは、「若し頓教に依らば、一切は不可説なり。一理の観に契同す」（同、五八三中）と論ぜられる。つまりそれは、維摩の沈黙に象徴される、ことばを離れた禅定の世界の真実を表わすものである（同、五五八下）。これに対して、一乗円教は、「一則一切、一切則一」（同、五四八上）の無尽縁起の表明を基本的特色としている。

上述した頓教の性格から考えれば、頓教そのものを教判の範疇から除くことも可能である。[24] いな、一面からいえば、むしろその方が適切であろう。しかし智儼は、中国仏教の底流とも称すべき漸・頓二教の教判に棹さしつつ頓教を一乗の実践への最終の階梯とみなし、内容的には一乗の教義を分有すると解したのである。[25] 筆者には、智儼が最晩年の五教教判においてこのように頓教を押さえ、華厳経を一乗円教にのみ配したのは、確かにかれの教判的意識の発展であろうと思われる。なぜなら、そのことによって、頓教以前（漸教）の可説の境位と頓教の不可説の境位とを包み超

えるものとしての一乗円教の境位の特質が、きわめて鮮明になっているからである。(26)

智儼の教判論(三)——二教教判　第四類の教判は、一乗の立場において立てられる同・別、ないし共・不共の二教の教判である。このうち、同・別二教の分類は、すでに早く『捜玄記』に見える（大正三五、一四中—下）。それによれば、同教は『法華経』「譬喩品」の三車に、別教は大白牛車に喩えられ、前者は人びとの資質・能力に応じた方便の教えを、後者はその方便に助けられて最後に与えられる究極の教えを意味するようである。けれども、『捜玄記』にはこれ以上の掘り下げはない。

『捜玄記』におけるこの同・別の二教は、『五十要問答』の共・不共の二教へと発展する。すなわち、『五十要問答』においては、一乗の教義は共教と不共教に分けられ、華厳経のように一言一句に一切を具えた円教一乗の教説が不共教であり、小乗・三乗の教えが共教であるとされる（大正四五、五二二中）。そして、華厳経のみが一乗不共教に、それ以外の経典は共教に配される（同、五二三中）。この教判が、さきの『捜玄記』の同・別二教の枠組みを継承しながらも、華厳経の超越的な優位性の主張を明確に打ち出していることが知られるであろう。なお、共・不共の概念は、『大智度論』の二種般若説に由来するものかもしれない。(27)

上の共・不共の二教の教判は、しかしながら、『孔目章』になると姿を消し、再び同・別二教の教判が用いられるようになる。すなわち、『孔目章』においては、たとえば、一乗同別の教義の根底は「海印定」（海印三昧）である、海印定に依拠してその教義は成立する、といわれる（大正四五、五八六中）。これは、『捜玄記』にはまったくなかった同・別二教の根本的規定である。最晩年の智儼が、教判そのものの根源に海印三昧の世界をはっきりと見定めていることがうかがわれよう。また、『孔目章』においては、同・別二教の内容に関して、

夫れ、円通の法は具徳を以て宗と為す。縁起・理実は二門を用て取会す。其の二門とは、所謂同・別の二教なり。別教とは、三乗を別するが故に。法華経に、三界の外に別に大牛の事を索むと云うが故に。同教とは、経に会三帰一と云う。故に同なりと知るなり。又、同と言うは、衆多の別義も一言に通目す。故に同と言う。又、義を会すること同じからざれば多種の法門あるも、別に随って一義を取らば余に別相無し。故に同と言うのみ。言う所の同とは、三乗、一乗に同ずるが故に。又、同と言うは、小乗、一乗に同ずるが故に。又、同と言うは、小乗、三乗に同ずるが故に。(大正四五、五八五下―五八六上)

と述べられる。要するに、三乗を超え離れた真実の教えとしての別教と、本来的に同一であるあらゆる教説を含む同教との二教によって、究極の真理は会得される、というのである。ここには、明快な同・別二教論が示されていると思われる。だが、その中で、同教の「同」の概念がとくに綿密に分析されていることには、特別の意味があるかもしれない。なぜなら、それは、最晩年の智儼が同教の意義を再認識し、同教を宣揚する『法華経』を別教の華厳経と同等に評価していたことの反映とも見られるからである。[28] ともあれ、二教教判論の展開が、智儼における一乗思想の深まりの過程と微妙に関連していることは間違いないであろう。

「法界縁起」説　つぎに取り上げたいのは、「法界縁起」の思想である。というのは、古来この思想は華厳教学の中心をなすものといわれ、また実際、少なくとも哲学的な見地からはそのように見られるからである。だが、このことから、法界縁起の思想が華厳宗の祖師たちの力のみによって生み出されたものであると短絡的に考えてはならない。詳論は控えるが、よく調べてみると、「法界縁起」という概念はいうまでもなく、智儼の『捜玄記』に現われる同教的な法界縁起説の骨組みも、さらには『一乗十玄門』に示される別教的な法界縁起説の基本的な押さえ方さえ、浄影

寺慧遠に至る地論学派の思想の中に見出すことができるのである。(29)

けれども、法界縁起説と名づけられる体系的思想の原型を作り上げたのは、確かに智儼の功績である。とくに、狭義の法界縁起説、すなわち、華厳宗独自の別教の立場における法界縁起説に関しては、そのことは明白である。以下、この法界縁起説の内容を概観してみよう。

『捜玄記』に明らかにされる法界縁起説（大正三五、六二下―六三下）においては、「法界縁起」とは、さまざまの縁起的あり方の全体を指すことばである。それが「同教的」と呼ばれうる理由は、ここにある。ところが、その『捜玄記』とさほど違わない時期に講述されたと推測される『一乗十玄門』（大正四五、五一四上―五一八下）には、別の視点に立つ「法界縁起」が説かれている。すなわち、同書の劈頭(きょう)に、

> 一乗の縁起の自体法界の義を明かさば、大乗・二乗の縁起の、但だ能く常断の諸過等に執するを離るるに同じからず。此の宗は爾らず。一は即ち一切にして、過として離れざる無く、法として同じからざる無し。
>
> 今、且く、此の華厳一部の経宗に就いて法界縁起を明かさば、自体の因と果とに過ぎず。言う所の因とは、謂く、方便縁修して、体窮まり位満つなり。即ち、普賢是れなり。言う所の果とは、謂く、自体の究竟、寂滅の円果なり。十仏の境界にして、一は即ち一切なり。謂く、十仏の世界海、及び、離世間品に明かす十仏の義、是れなり。（大正四五、五一四上―中）

と述べられるのがそれである。智儼がここで主張する「法界縁起」が、普賢菩薩の実践という「因」と十仏の境界という「果」によって表わされる、真実そのもの（自体）に根ざす縁起のあり方を意味していることが知られるであろう。

縁起の世界の開示　では、この縁起の世界の内景は、どのように開示されるのであろうか。『一乗十玄門』によれば、これには二通りの道がある。第一は数の譬喩によるもの、第二は法に約するものである。

第一の数に託して述べられる法界縁起説は、『六十華厳』「夜摩天宮菩薩説偈品」の、

譬えば数法の十は、一を増して無量に至るも、皆な悉く是れ本数にして、智慧の故に差別するが如し。（大正九、四六五上）

の偈を教証とし、本体を異にする方面（異体門）と本体を同じくする方面（同体門）のそれぞれにおいて、一と多の相互の「中」「即」の関係を論ずるものである。このうち、「中」の関係は現象（相）の側面を、「即」の関係は真理（理）の側面を表わすという。また、直接の典拠は、「中」については『六十華厳』「光明覚品」の、

一の中に無量を解し、無量の中に一を解す。展転して生ずるは、実に非ず。智者は畏るる所無し。（同、四二三上）

の偈であり、「即」については同じく「十住品」の、

若しくは一即ち多なり、多即ち一なり。義味寂滅し、悉く平等なり。一・異の顚倒の相を遠離す、是を菩薩不退住と名づく。[30]（同、四四八中）

の偈である。華厳教学は、華厳経自体の意図や文脈から見れば必ずしも重要とはいえないこのような文言に深く注目し、無尽縁起の哲学を展開していくのである。しかし、いまはその具体的様相をめぐる考察は省略し、つぎの二点を指摘するに止める。すなわち、その一つは、異体・同体のいずれの方面に関しても、「中」「即」の論理を原理的に支えるものは空観を承けた「無性縁成」（いかなる事物・事象にも実体性がなく、それらはすべて縁によって成立している）の思想にほかならないということであり、他の一つは、法界縁起の様態を明らかにするためにかなり精密な自然数の論理が用いられているということである。

約法の法界縁起——十玄門　つきに、法に約するときの法界縁起は、観点の相違から十門（十玄門）が立てられる。すなわち、

①同時具足相応門……相応して前後無きに約して説く
②因陀羅網境界門……譬えに約して説く
③秘密隠顕倶成門……縁に約して説く
④微細相容安立門……相に約して説く
⑤十世隔法異成門……世に約して説く
⑥諸蔵純雑具徳門……行に約して説く[31]
⑦一多相容不同門……理に約して説く
⑧諸法相即自在門……用に約して説く
⑨唯心廻転善成門……心に約して説く
⑩託事顕法生解門……智に約して説く

の十門である[32]。けだし、この十門において、無尽性を象徴する「十」の角度から縁起の真相、つまり、真実そのものの現われとしてのあらゆる実践、あらゆる存在のそれぞれの限りないはたらきと相互の限りない連関が解明されるのである。なお、これら十門はいずれも、教義・理事・解行・因果・人法・分斉境位・法智師弟・主伴依正・逆順体用・随生根欲生の十義を同時に具えているといわれる。一見して知られるように、この十義はすべてそれぞれに対をなす仏教の根本概念である。智儼は、おそらく、これらの充足を明言することによって、「法界縁起」の思想としての十全性を表わそうとしたのであろう。

第一～第五門　さて、まず第一の「同時具足相応門」は、その基本的な意味が、

> 今、第一の同時具足相応門を釈せば、即ち具(つぶさ)に教義・理事等の十門の同時なるを明かすなり。何を以て此の如くなるを得るや。良(まこと)に縁起の実徳たる、法性海印三昧の力用に由るが故に、然るを得。是れ方便縁修の成ずる所に非ず。故に同時なるを得。（大正四五、五一五下―五一六上）

と説明される。智儼の海印三昧の思想にはさきに触れたが、本門は、縁起の実徳としてのこの根源の三昧の力によって上述した十義が同時に成立することを明らかにするのである。以下には、具体例として、十義のうちの「因果」の同時性が、主に目的地へ到達する歩みの喩えに依りながら論証されている。(33) そして、その過程で、『大品般若経』のさとりの思想、『涅槃経』の仏性論、『十地経論』の因果論などが取意引用される。(34) このことは、法界縁起の思想が単に華厳経のみにもとづくものではないことを端的に示しているといえよう。

第二「因陀羅網境界門」では、因陀羅網（indrajāla）、すなわち、帝釈天の宮殿の網の喩えによって、一つの塵にも全世界が現われていることが説かれる。しかし、この網のすがたについての説明は十分ではなく、単に、多くの鏡が照らし合うときに重々無尽に互いの影を映し出すごとくである、と述べられるのみである。

第三「秘密隠顕倶成門」は、究極の立場においては一切の真実の教説、および成道の過程が同時的に隠顕自在に成立することを表わすものである。たとえば、「一即十」の場合には一が「顕」に、二から十までが「隠」に当たるという。また、『六十華厳』「賢首品」の「眼根中に於いて正受に入り、色法中に於いて三昧より起つ」（大正九、四三八下）の語が引かれ、前句を「顕」に、後句を「隠」に対応させ、しかもこの隠顕の本体には前後がないから「秘密」という、と論ぜられている。

第四「微細相容安立門」は、縁起そのものの本質的なはたらきが無礙自在であることを根拠として、小さなものと

大きなものとが互いに包摂しあい、しかもそれぞれが安定していることを明らかにする。ただ、その中で、唯一の教証とされる『六十華厳』「普賢行品」の一偈（大正九、六〇九中）が、

一切の諸世界、一微塵中に入るに（入於一微塵中）、世界は積聚せず、亦復離散せず。（大正四五、五一六下）

という形で引用されることは注意を要する。なぜなら、この偈はもともと、究極的な境位にある菩薩が「一切のもろもろの世界を、一国土の中に入らせる」（一切諸世界、令入一刹中）ことを説いたもので、智儼の引用には明白な意味の転換が認められるからである。ここにも、いわば華厳経思想からの跳躍が生じているわけである。

第五「十世隔法異成門」においては、法界縁起の時間的側面が取り上げられる。すなわち本門は、『六十華厳』「離世間品」の「十種説三世」の思想と「十種入劫」の思想（大正九、六三四上―中）、「初発心菩薩功徳品」の時間の相即の思想（同、四五一上）などに依りながら、過去説過去・過去説未来・過去説現在・現在説現在・現在説未来・現在説過去・未来説未来・未来説過去・未来説現在の九世にこれらを「三世即一念」の観点から総合した一世を加えて十世とし、それらが相入・相即してしかも先後・長短の相を失わないことを論ずるのである。全体はほぼ『六十華厳』の引用で埋められていて、あまり独自の思惟は見られない。しかし、新たに一世を加えて「十世」としたこと、十世が一体的でありながら個別的であることの根拠として縁起そのものの力が挙げられていることは、華厳経から華厳教学への展開をはっきりと示している。

第六～第十門　第六「諸蔵純雑具徳門」は、六波羅蜜の実践という側面から法界縁起の世界を説くもので、たとえば布施の場合、一切の法がみな布施と名づけられる面が「純」、この布施の一門にその他の菩薩の実践がすべて具わっている面が「雑」、純と雑が互いに妨げない点が「具徳」と名づけられる、という。後文には、論旨を明確にする

ために、『大品般若経』「一念品」の語「始めより終りに至るまで、一念を出でず。……しかも、この一念の中に万行を具す」（大正八、三八六下以下）が批判的に取意引用されている。このことは、華厳教学が『般若経』の世界を包み超えようとするものであることをうかがわせよう。

第七「一多相容不同門」では、縁起そのもののはたらきによって、一が多に入り、多が一に入りながら、その本体に前後がなく、それぞれの相を失わないことが明らかにされる。教証には、『六十華厳』「盧舎那仏品」から一つ（大正九、四一四中）、「普賢行品」から二つ（同、六〇七下、六〇九中）の文が引かれている。しかし、その引用は正確とはいいがたく、それが杜順―智儼の主体的理解を潜り抜けたものであることが知られる。

第八「諸法相即自在門」は、十玄門の中でもっとも詳しく論ぜられる重要な部分である。内容的には、三種世間（智正覚・器・衆生）の円融・無礙に焦点を合わせ、諸法が因果性を保ちつつ相即・相入していることが述べられる。その中で、とくに注意すべきことは、智儼の思惟がひたすら「初発心時便成正覚」（初めて発心する時、便ち正覚を成ず）「一念成仏」[35]（一念に成仏す）の問題の解明へと延びていっているということである。本門は、その名称から受ける印象に相違して、むしろ正面から実践の世界の真相を明らかにすることを意図していると考えられる。

第九「唯心廻転善成門」は、仏教が固有の意味において唯心論であることをふまえ、いわば形而上学的に法界縁起の世界を提示するものである。その綱格は、冒頭に、

> 言う所の唯心廻転とは、前の諸義の教門等、並びに是れ如来蔵性・清浄真心の建立する所なり。若くは善、若くは悪、心に随って転ぜらる。故に廻転善成と云う。心外に別の境無し。故に唯心と言う。若し順転せば、即ち涅槃と名づく。故に経に云く、心は諸々の如来を造る、と。若し逆転せば、即ち是れ生死なり。故に云く、三界は虚妄なり、唯だ一心の作なり、と。生死・涅槃、皆な心を出でず。是の故に、定んで性は是れ浄なりと、及び不

浄なりと説くを得ず。故に涅槃に云く、仏性は浄に非ず、亦た不浄に非ず、浄と不浄と皆唯だ心なり、と。故に、心を離れて更に別の法無し。故に楞伽経に云く、心外に境界無し塵無し、虚妄の見なり、と。（大正四五、五一八中）

と述べられるところに示されている。法界縁起の世界は、包括的に表現すれば、如来蔵＝真心の世界なのである。そしてこの見解は、周知のように、地論学派の思想を受容したものにほかならない。なお、傍線を付した二つの教証の文の典拠は、それぞれ、『六十華厳』「夜摩天宮菩薩説偈品」（大正九、四六六上）と「十地品」（同、五五八下）[36]である。また、それらとともに引用される『涅槃経』と『楞伽経』の文は、論旨に引き寄せる形の取意・要約である[37]。

第十「託事顕法生解門」は、具体的に華厳経に説かれる二つの事、すなわち、金色世界（同、四一八上、四二二下以下）と弥勒菩薩の楼観（同、七六九下―七八三中）を実例として法界縁起のすがたを論ずるものである。それに従えば、華厳経に見られる叙事的描写はすべて深い実践的意義と主体的真実を表わしている、ということになろう。ともあれ、本門は、そのような「事」の意味を追求することによって正しい智慧が開かれてくることを明らかにしようとしているように思われる。

智儼の思想基盤　以上、智儼述の『一乗十玄門』に現われる法界縁起説を概観した。これよっても知られるように、その思想は、まだ部分的には確かに十分に熟してはいない。けれども、それが、大乗諸経論の思想と地論学等の中国仏教の諸成果を選択的に摂取しながら形成された、すぐれた体系的教説であることは間違いない。

ところで、このように華厳教学の基本となる考え方を明確にした智儼が重視する先人の書物が二つある。一つは曇遷（五四二―六〇七）の『亡是非論』であり、他の一つは慧命（五三一―五六八）の『詳玄賦』である。

まず『亡是非論』は、『荘子』「斉物論」にたいする郭象の注釈を取り入れ、是非・彼我・得失といった一切の対立性が消える無心の境地を高揚する論文である。智儼はこの『亡是非論』の全文を「性起に順ずる」という理由で自著の『孔目章』に載録する（大正四五、五八〇下―五八一中）。つまり、かれは、『亡是非論』の無心の境位が、前述した法界縁起の究極的事態を表わす「性起」[38]（真実そのものの生起、の意）の世界に通じていると見るのである。このことは、智儼の華厳教学が、曇遷と郭象を介して『荘子』の思想にまでつながっていることを明らかにするものとして、極めて重要である。[39]

また『詳玄賦』[40]は、儒教と仏教、道家思想と仏教の一致の確信の上に、唯一の根源的真理への目覚めによって現実の世界の差別と混乱、迷いと苦しみを離れるべきことを勧める短篇の韻文である。その中には、明白なものだけでも『般若経』『維摩経』『法華経』、および華厳経からの思想的摂取が認められ、また、「窅冥」「恬惔」などの概念が息づいている。智儼はその『詳玄賦』の冒頭のことば、すなわち、

惟れ一実の淵曠なる、嗟(ああ)万相の繁雑なる。真俗異なるも体は同じ、凡聖分かるるも道は合す。（大正五一、三四〇上）

を「前徳」の言として『孔目章』に引用し（大正四五、五八六下）、これはすでに先人が一乗の趣旨に通じていたことを示すものである、と論ずるのである。かかる晩年の智儼の慧命にたいする高い評価は、上述した『亡是非論』の重視と軌を一にし、かれ自身が少なくともそのころは必ずしも仏教の枠にさえ執われていなかったこと、かれの華厳教学がどれほどか中国固有の精神風土にその根を下していることを証するものと考えられる。

四　教学の大成——法蔵

法蔵の伝記　法蔵（六四三—七一二）は、俗姓を康という。[41] 祖先は代々康居の丞相を務める家柄であったが、祖父の代に中国に帰化した。父の謐は、唐朝から左衛中郎将の位を贈られている。

法蔵はこの父のもとに、唐が全盛期に向かう貞観一七年（六四三）十一月に生まれた。一六歳のときには、アショーカ王の舎利塔の前で一指を焼き、供養したという。翌顕慶四年（六五九）、各地に師を求めたが果たさず、ついに親元を離れて太白山に入り、仙人のような生活をしながら大乗経典を学んだ。やがて、親が病気であると聞いて長安に戻った。そして、智儼が雲華寺で華厳経を講じているのを知り、その門に投じた。閻朝隠は、二人の出会いを「水を瀉いで瓶に置くの受納、乳を以て水に投ずるの因縁」（大正五〇、二八〇中）と評している。

総章元年（六六八）、智儼が臨終を迎えたとき、法蔵はまだ在俗のままであった。かれが出家したのは咸亨元年（六七〇）である。すなわち、この年、則天武后は母の栄国夫人が没するとその供養の一環として西太原寺を建てた。法蔵はこの寺に落髪して住したのである。

文明元年（六八四）、法蔵はすでに五年前から来朝していた中インドの僧地婆訶羅（Divākara 日照）に西太原寺で親しく会い、ナーランダー寺の戒賢（Śīlabhadra）・智光（Jñānaprabha）の教判思想について尋ねた。[42] 翌垂拱元年（六八五）には地婆訶羅を中心とする『六十華厳』「入法界品」の欠文の翻訳が終ったが、法蔵はこの仕事に加わり、梵本を校勘したらしい。[43] のちにもかれは、たとえば永昌元年（六八九）以後の提雲般若（Devaprajñā）による『華厳経不思議境界

分』一巻、『華厳経修慈分』一巻、『法界無差別論』一巻などの訳出、証聖元年（六九五）から聖暦二年（六九九）までの実叉難陀（Śikṣānanda）による『八十華厳』の訳出、久視元年（七〇〇）から長安三年（七〇三）に至る義浄の諸経論の訳出に、筆受や証義などとして参加している。また長安二年（七〇二）には、弥陀山再訳の『大乗入楞伽経』七巻を復礼とともにさらに勘訳している。[44] 法蔵は、このように、一面においてすぐれた翻訳家でもあったのである。『法蔵和尚伝』がかれを「翻経大徳」と形容するのも、あながち不自然ではないと考えられるゆえんである。

また法蔵は、生涯、三十数回にわたって華厳経を講じたという。諸伝には、垂拱三年（六八七）の大慈恩寺における講義、延載元年（六九四）前後の雲華寺における講義、聖暦二年（六九九）の仏授記寺における『八十華厳』の講義などを、時に奇瑞とともに伝えている。

法蔵の著述　さらに法蔵は、仏教の本旨を明らかにし、華厳宗を宣揚すべく、多くの書物を著わした。諸資料には法蔵の著作として計約三十部ほどが挙げられるが、そのうち、『華厳旨帰』一巻、『華厳綱目』一巻、『華厳五教章』（『華厳教分記』『一乗教分記』『華厳一乗教義分斉章』）三巻（四巻）、『探玄記』二〇巻、『起信論義記』二巻（五巻）、『十二門論疏』一巻、『法界無差別論疏』一巻、『般若心経略疏』一巻、『入楞伽心玄義』一巻、『密厳経疏』四巻、『梵網菩薩戒本疏』六巻、『華厳経伝記』五巻など十数部は、まずかれの真撰に間違いない。[45] けれども、それらの中で撰述年時の明確なものは、長安二年（七〇二）の『般若心経略疏』一巻のみである。その他の著作は、本人または別人による後代の加筆の可能性に配慮しつつ、当該経論の訳出年時、肩書に付される寺号、相互の引用・言及の関係、記述中の訳経者の活動年代、思想内容の関連性などから総合的に推定する以外にはないのである。最近、この問題に関する研究[46]が進められているが、筆者の見方については、のちに必要な範囲で触れることにしたい。

ところで、『法蔵和尚伝』などを信ずれば、法蔵は時に密教的な祈禱も行なっている。たとえば、垂拱三年（六八七）には祈禱によって雨を降らせ、天冊万歳の年（六九五）には愆陽（暖冬異変）を正したという。また、景竜二年（七〇八）にも雨を祈って霊験があり、これを契機として、法蔵は中宗・睿宗の菩薩戒師となった。そして、両都および呉・越・清涼山の五箇所に華厳寺が建てられ、華厳宗の教えが広められた、と伝えられる。これらから考えると、法蔵は一面において祈禱僧であり、しかも、そういう法蔵への朝野の帰信が華厳宗の興隆に少なからず貢献しているように思われる。永昌元年（六八九）正月に盛大な華厳斎会が勅命によって開かれたのも、あるいはこのような点と関連があるのかもしれない。

法蔵が没したのは、先天元年（七一二）十一月、西京の大薦福寺においてである。辞世の詩に、「西方の浄域は俗塵を離る。千葉の蓮華、車輪の如し。知らず、何れの時にか仏身を成ぜん」（大正五〇、二八〇下）とある。葬儀に際しては、睿宗を継いだ玄宗から鴻臚卿の位と絹一千二百疋が贈られ、遺骸は長安華厳寺の南の神和原（現在の神禾塬）に葬られた。門下は雲のごとくであったというが、その錚々たるものとして、釈宏観・釈文超・華厳寺智光・荷恩寺宗一・静法寺慧苑・経行寺慧英の名が挙げられている。

法蔵の教判論——五教十宗　さて、では法蔵は、智儼の華厳教学をどのように発展させたのであろうか。

けだし、まず第一に取り上げるべきものは教判の確立である。すなわち法蔵は、智儼が唱えた諸教判のうちから五教を中心的な教判として継承・整備し、さらに新興の法相宗の八宗の教判[48]を組み込んで、「五教・十宗」の教判を作り上げたのである。この思想は、すでに三十代の『華厳五教章』[49]に現われ、四十代後半から五十代にかけて撰述された主著の『探玄記』[50]に引き継がれる。いま、いちおうの完成態とみなしうる『探玄記』の五教・十宗[51]を紹介すれば、

五教とは、(1)小乗教、(2)大乗始教（定性の二乗は成仏できないとする『解深密経』の第二時教・第三時教に相当）、(3)大乗終教（定性の二乗も無性の闡提もすべて成仏すると説く）、(4)頓教（「一念不生」の境位をそのまま仏と見る）、(5)円教（一位と一切位との相即、信の満ちた境位におけるさとりの完成を説く）である。このうちの(2)大乗始教は、その解説の仕方からいって、明らかに法相宗の三時の教判を意識したものと考えられる。なお、(2)(3)を合わせて漸教という。また、十宗とは、①法我倶有宗（犢子部など。法・我の実在を説く）、②法有我無宗（説一切有部など。法の実在と無我を説く）、③法無去来宗（大衆部など。現在のみの法の実在を主張する）、④現通仮実宗（説仮部など。現在の法の中で、五蘊の実在と十二処十八界の非実在を区別する）、⑤俗妄真実宗（説出世部など。世俗の法の虚妄性と出世間の法の真実性を論ずる）、⑥諸法但名宗（一説部など。我・法すべての非実体性を説く）、⑦一切皆空宗（大乗初教。一切法の空・不可得を説く）、⑧真徳不空宗（終教。一切法は真如・如来蔵のはたらきに摂まるとする）、⑨相想倶絶宗（頓教。ことばを離れた真理そのものを表わす）、⑩円明具徳宗（別教一乗。究極の無礙自在の法門）である。この中の①から⑥までは、法相宗の基が立てた八宗の第六宗までと一致する。つまり、法蔵の十宗は、基の八宗の一部増訂版なのである。

このように、五教・十宗の教判の確立には法相教学の影響が大きい。この教判は、確かに、それ自体としては華厳教学が最高・究極の仏教思想であることを示そうとするものである。しかしそれは、同時に、法蔵にとっての当面の重大な関心事が法相教学にたいする華厳教学の優越を明らかにすることであったということを端的に物語るものでもあるのである。

法蔵の華厳教学　では、この教判の最上位の第五教・第十宗に配される華厳経の教えそのものは、法蔵において畢竟どのように理解されているのであろうか。思うに、この点を明確にしているのが、華厳教学の綱要書といわれる

『華厳五教章』の第一「建立一乗章」である。

すなわち法蔵は、本書の冒頭において、智儼の思想を受けて華厳一乗の教義が如来の海印三昧にもとづくことを明らかにする。つぎに、まず「建立一乗」の一章を立て、一乗の教義には別教と同教の二種があるとする。そして、華厳経に固有の別教一乗について、これには十仏の境界である「果」としての真理そのものの世界という方面（性海果分）と、普賢の境界である「因」としての縁起の世界という方面（縁起因分）とがあり、両者は波と水とのように無二であって、互いにそのまま他方に収まる、と論ずるのである。[52] ここで、華厳経の世界の全体が「因果」という視点からその究極の相において捉えられていることが知られるであろう。この根本理解に即していえば、法蔵の華厳教学は、普賢菩薩の実践に象徴される「因」としての縁起の世界を開示することを目指すものにほかならない。

では、そうした意図のもとに組み立てられた華厳教学固有の思想体系とは、いかなるものであろうか。上の『華厳五教章』の「義理分斉章」（和本では第九、宋本では第十）に依れば、それには四種がある。すなわち、ⓐ三性同異義、ⓑ縁起因門六義法、ⓒ十玄縁起無礙法、ⓓ六相円融義である。

しかし、このうち、ⓑとⓓはそれぞれ『捜玄記』（大正三五、六六上―中）に細説される智儼の「六義」と「六相」の思想にその原型を認めることができる。またⓒは、前述した『一乗十玄門』の十門を受け継いだものである。つまり、ⓑⓒⓓに関する法蔵の功績は、智儼の当該思想を一層精密化・組織化したということにすぎないのである。ただ、ⓒについては忘れてはならないことが一つある。それは、『華厳五教章』の十玄門は『一乗十玄門』の十門と軌を一にするが、『探玄記』の十玄門はそうではない、ということである。すなわち、『探玄記』においては、十門の一部の名称が変更されるとともに、順序が大きく変わり、しかも、一枚の蓮華の葉を例に採るという説明の仕方がなされるのである。[53] 名称のみ、その順序に従って挙げると、①同時具足相応門、②広狭自在無礙門、③一多相容不同門、④諸

法相即自在門、⑤隠密顕了倶成門、⑥微細相容安立門、⑦因陀羅網法界門、⑧託事顕法生解門、⑨十世隔法異成門、⑩主伴円明具徳門となる。とくに、この十門において『一乗十玄門』と『華厳五教章』の第九「唯心廻転善成門」が落ちていることは注目に価しよう。なぜなら、それは、法蔵が少なくともこの十門を立てた時点では如来蔵縁起説の立場を完全に離れようとしていたことを示唆しているからである。

「三性同異義」　このように、ⓒには無視できない問題が含まれている。けれども、この思想の場合にも、その骨組みがすでに智儼の段階においてでき上っていたことは確かなのである。それゆえ、上に記した四種の体系の中でほぼ法蔵の創唱とみなしうるのはⓐ三性同異義のみであるといえる。そこで、以下においてはこの体系を取り上げ、法蔵の教学のユニークな点について考えてみることにしたい。

さて、三性とは、むろんインドの唯識派において説かれ始めた遍計所執性（分別性。迷いの世界のあり方）・依他起性（依他性。縁起のすがた）・円成実性（真実性。さとりの世界のあり方）のことである。この三性によって仏教の真理観を展開する考え方は、すでに中国にも真諦訳『摂大乗論』などによって紹介されていた。しかし、初唐代に入ってこれを鼓吹したのは新興の法相宗である。法蔵は、前述した教判の場合と同じく、いわばこの法相宗にたいする対抗意識を発条（ばね）として三性説を摂取・改革し、華厳教学の中心思想のひとつに纏め上げるのである。

すなわち、三性にはそれぞれ二義がある。真実性には不変（変わらないこと）と随縁（縁に従うこと）、依他性には似有（仮りに存在すること）と無性（本性がないこと）、遍計所執性には情有（迷いの心において存在すること）と理無（道理として存在しないこと）の意味である。このうち、真実性の不変と依他性の無性と遍計所執性の理無の意味によって、三性は同一の範疇であり、相違がない。これが、「現象を壊さず、常に本質たる真実そのものである」ということで

ある。経典に「衆生はそのままで涅槃に入っている。〔それゆえ〕またさらに涅槃に入る（死ぬ）ということはない」と説くのは、そのことである。また、真実性の随縁と依他性の似有と遍計所執性の情有の意味によって、三性には同様に相違がない。これが、「本質を動かさず、常に現象として現われる」ということである。『不増不減経』に「法身が迷いの世界（五道）を流転するのを衆生と名づけるのである」と説くのは、そのことである。このように、いずれの面からいっても、三性は異ならない。しかしまた、前の三義と後の三義は違うのであるから、この点からいえば、二つの面における三性は同一ではない。こういうわけで、真実は迷いの心の末までも該ね包み、迷いの心は真実そのものの源に徹し、本質と現象とは通いあい融合して、少しも妨げない。――法蔵はこのように主張するのである。[54] これによって、法蔵が主に『起信論』の真如思想にもとづきながら、三性説を一元的な縁起の世界の無礙を証する理論へと改造していることがうかがえるであろう。三性同異義は、智儼とはまた異なる法蔵の華厳教学の思想史的位置を明確にするものなのである。

五　結び

今後の課題　以上、杜順に発し、智儼から法蔵に至る華厳宗の形成過程を、主に思想的側面から追求してきた。これによって、法蔵における華厳教学の大成のあらすじとその意味とがおおよそ明らかになったであろう。だが、これまでに論ずることのできなかった問題は、決して少なくない。たとえば、法蔵の思想については、教学的大成以後の思想の変容の問題にはまったく触れることができなかった。また、華厳教学の中心思想に焦点を合わせたために、各

人の個性と歴史的条件に由来するそれぞれの思想の全体としての宗教的性格の相違の問題にもほとんど言及することができなかった。これらに関する論考は、他日を期したいと思う。

〔付記〕

本稿は、拙著『初期中国華厳思想の研究』（春秋社、一九七七年）、および『中国仏教思想史』（世界聖典刊行協会、一九七九年）の成果をふまえて作成したものである。

（1）『注法界観門』（大正四五、六八四下）。
（2）『仏祖統紀』二九（大正四九、二九二下）。
（3）『五教章通路記』一（大正七二、二九七上）、『八宗綱要』下（仏全三、二八頁）参照。
（4）境野黄洋『支那仏教史講話』下、四九〇―九頁ほか。
（5）鈴木宗忠『原始華厳哲学の研究』七―八〇頁。
（6）常盤大定「支那華厳宗伝統論」（『東方学報』東京第三、一―九六頁）、同「続華厳宗伝統論」（同、東京第五、一―八五頁）、結城令聞「隋唐の中国的新仏教組織の一例としての華厳法界観門について」（『印度学仏教学研究』六―二、二七六―八一頁）。
（7）以下、主に『続高僧伝』二五（大正五〇、六五三中―四上）に依る。
（8）『仏祖統紀』三九（大正四九、三六四上）。
（9）『演義鈔』一五（大正三六、一一六上）参照。
（10）『華厳経感応略記』（続蔵一―二乙―七―三、三八六左上）参照。
（11）詳しくは拙著『初期中国華厳思想の研究』三二八―七〇頁参照。
（12）『続高僧伝』二五（大正五〇、六五四上）。
（13）以下、主に『華厳経伝記』三（大正五一、一六三中―四上）に依る。
（14）不明であるが、律蔵寺通達がこの人物に当たる可能性もある。『続高僧伝』二五（大正五〇、六五五中―下）参照。

(15) 辨法師とは大慈恩寺霊辨（五八六―六六三）、あるいは弘福寺僧辯（五六八―六四三）、琳法師とは弘法寺静琳（五六五―六四〇）かと推測される。

(16) 石井公成「『一乗十玄門』の諸問題」（『仏教学』第一二号、八五―一一一頁）参照。

(17) 慧光がこの教判を立てたことは、日本の凝然が『五教章通路記』一（大正七二、三六六下）に「光統疏第一」を引いて明言していることから、ほぼ確実である。

(18) 類似した円教の規定は、『捜玄記』一上（大正三五、一四中）にも見える。

(19) 『五教章匡真鈔』二（大正七三、三四八中）、『華厳五教章』一（大正四五、四八〇中）、『探玄記』一（大正三五、一一〇下―一一上）参照。

(20) 『五教章通路記』一（大正七二、三六六下）、『五教章匡真鈔』二（大正七三、三四八中）参照。

(21) 『摂大乗論』下（大正三一、一三二下）、『摂大乗論世親釈』一五（大正三一、二六五中―六上）参照。

(22) 『五十要問答』上（大正四五、五一九上―中）。「十仏」については、前掲拙著四五九―八五頁参照。

(23) たとえば、『五十要問答』上（大正四五、五一九下）、同、上（同、五二二上）など。

(24) 事実、のちに法蔵門下の慧苑はこれを行なっている。『刊定記』一（続蔵一―五―一、一二右上）参照。

(25) 『孔目章』一（大正四五、五三八中）、同、二（同、五四八中）など参照。

(26) 頓教をめぐる問題に関しては、中條道昭「智儼の教判説について」（『駒沢大学仏教学部論集』九、二四五―五九頁）参照。

(27) 『五教章通路記』二（大正七二、三〇二上）参照。二種般若説は、『大智度論』三四（大正二五、三一〇下）に見える。

(28) 『孔目章』四（大正四五、五八〇中、五八六上）参照。

(29) 前掲拙著三〇―二二頁参照。

(30) ただし智儼は、起句の最初の四字「若一即多」を「一即是多」と改めて引用している。条件・仮定を表わす「若」の字が除かれていることに注意されたい。

(31) この語は、原文では「約行行」（行に約して行ず）となっているが、文脈上、訂正した。

(32) 『捜玄記』一上（大正三五、一五上―中）に見える十門もほぼ同一である。

(33) 拙稿「華厳教学における因果の問題」（『仏教思想3』「因果」二七三―八六頁）参照。

(34)『大品般若経』一七（大正八、三四六中）、『南本涅槃経』三二（大正一二、八一九中）、『十地経論』八（大正二六、一六九下）参照。

(35) 無念に裏づけられた一念の成仏は、智儼にとって根本的な問題であり続けたようである。前掲拙著五七一—六一五頁参照。

(36) ただし、この文は、梵文原典（*Daśabhūmīśvara*, ed. by Kondo, p. 98）には、'cittamātramidaṃ yadidaṃ traidhātukaṃ'（この三界に属するものは、心のみである）とあり、漢訳の「作」の意味は含まれていない。

(37)『南本涅槃経』二三（大正一二、七六〇下）、『四巻楞伽経』三（大正一六、五〇五中）参照。

(38) 玉城康四郎「華厳の性起について」（『印度哲学と仏教の諸問題』所収）、鎌田茂雄「性起思想の成立」（『印度学仏教学研究』五—二、一九五—八頁）参照。また、その原語に関しては、高崎直道「華厳教学と如来蔵思想」（『華厳思想』二七五—三三二頁）参照。

(39) 曇遷の思想史的位置に関しては、結城令聞「隋・西京禅定道場釈曇遷の研究」（『東洋思想論集』七〇八—二一頁）参照。

(40)『広弘明集』二九（大正五二、三四〇上—下）所収。

(41) 以下、主に閻朝隠撰「康蔵法師之碑」（大正五〇、二八〇中—下）、崔致遠結『法蔵和尚伝』（大正五〇、二八〇下—六下）に依る。

(42)『探玄記』一（大正三五、一一下）、『起信論義記』上（大正四四、二四二上—中）。

(43) 法蔵自身は、この補訳が永隆元年（六八〇）に行なわれたという（『探玄記』一、大正三五、一二二下。および『探玄記』二〇、同、四八四下）。しかし、『大周録』二（大正五五、三八一上）などによれば、その訳出がなされたのは垂拱元年（六八五）である。

(44) これらの法蔵の事跡に関しては、小林実玄「華厳法蔵の事伝について」（『南都仏教』三六、二五—三九頁）参照。

(45) 推定の根拠は、法蔵の自著の『華厳経伝記』五（大正五一、一七二中）、法蔵が義湘に送った書簡「寄海東書」の別幅（『円宗文類』二二所収）、閻朝隠の「康蔵法師之碑」のいずれかに、あるいは重複してこれらの書物が挙げられているからである。ただし、『般若心経略疏』についてはその後序（大正三三、五五五上）に、『華厳経伝記』については『探玄記』一（大正三五、一二三上）、『華厳綱目』（大正三五、四九三中）の言及に依る。

(46) 最新の成果に、吉津宜英「法蔵の著作の撰述年代について」（『駒沢大学仏教学部論集』一〇、一六三—七九頁）がある。

(47) 『華厳経伝記』三（大正五一、一六四上―中）。

(48) 基の『法華玄賛』一本（大正三四、六五七上―中）に出る教判であるが、かれの教学全体の中ではさほど重要なものではない。原文はつぎのとおりである。「宗に八有りとは、一は我法倶有なり、犢子部等なり。二は有法無我なり、薩婆多等なり。三は法無去来なり、説仮部等なり。五は俗妄真実なり、説出世部等なり。六は諸法但名なり、説一部（一説部?）等なり。七は勝義皆空なり、般若等の経、竜樹等の説く中・百論等なり。八は応理円実なり、此の法華等、無著等の説く中道の教なり」。

(49) 執筆年時に関しては、鎌田茂雄『華厳五教章』（仏典講座28）一九―二四頁参照。

(50) 本書は、法蔵の魏国西寺時代（六八七―九〇）から執筆され始め、天授三年（六九二、法蔵五〇歳）までには大部分ができ上っていた。しかし、その後も加筆され、完成したのは証聖元年（六九五、法蔵五三歳）から聖暦二年（六九九、法蔵五七歳）の間である、と考えられる。論証は別稿に譲る。

(51) 『探玄記』一（大正三五、一一五下―六中）。

(52) 『華厳五教章』一（大正四五、四七七上）。

(53) 『探玄記』一（大正三五、一二三上―四上）。

(54) 『華厳五教章』四（大正四五、四九九上）。

参考文献

高峯了州『華厳思想史』百華苑、一九四二年

末綱恕一『華厳経の世界』春秋社、一九五七年

川田熊太郎監修・中村元編集『華厳思想』法蔵館、一九六〇年

鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』東京大学東洋文化研究所、一九六五年

玉城康四郎『心把捉の展開』山喜房仏書林、一九六一年

石井教道『華厳教学成立史』遺稿刊行会、一九六四年

坂本幸男『華厳教学の研究』平楽寺書店、一九六四年

Chang, Garma C.C., *The Buddhist Teaching of Totality—The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, The Pennsylvania

State Univ. Press, 1971

木村清孝『初期中国華厳思想の研究』春秋社、一九七七年

Ⅷ　華厳と禅

吉津　宜英

一　静法寺慧苑と李通玄

慧苑とその著作　法蔵（六四三―七一二）の弟子としては宏観・文超・智光・宗一・慧苑・慧英の六人が挙げられる。[1] かれらの伝記は、慧苑を除いて、ほとんど知られていない。またかれらの著作については宗一に『華厳経疏』二〇巻、[2] 慧英に『華厳経感応伝』二巻[3]があったことが知られるが、現存してはいない。さらに文超には『自防遺忘集』や『華厳関鍵』といった著作があり、そのごく一部分が他の著作への引用として残存しており、わずかながら思想をうかがうことはできる。[4] 宏観と智光とに関しては伝記や著作について何らの記事も見出すことはできない。

以上の五人の弟子に比べて、慧苑は伝記、著作ともに豊富に残されている。[5] 坂本幸男博士の推定によれば、かれの在世年代は大体六七三―七四三ぐらいであった。『宋高僧伝』所収のかれの伝記[6]には「唐洛京仏授記寺慧苑」とあるが、これは師の法蔵の「周洛京仏授記寺」という住持の寺名に倣ったもので、一般には静法寺慧苑といわれるように、長安の静法寺を拠点にして活躍したのである。

慧苑の著作として現存するものは『華厳経音義』と『続華厳略疏刊定記』（以下は『刊定記』と略す。）とである。澄観などの著作における引用によって『華厳経纂霊記』五巻の内容の一部が知られるが、本書は法蔵の『華厳経伝記』を増広したものである。その他、『刊定記』における引用や後代の目録の記載から、『刊定別章』『華厳旋復章』『三教対弁』『九会章』『大乗権実義』などの書名が知られるが、それらの内容は明らかではない。これらの著作の中で、主著というべきものは『刊定記』であり、以下『刊定記』にもとづいて慧苑の教学の特色を述べてみたい。

慧苑の教学　『刊定記』はその冒頭の一文[7]によると、法蔵が最晩年に『八十巻華厳経』の注釈を始め、一九巻までと第二七章の「十定品」の一部を解釈したままで示寂したので、慧苑がその遺志を継続して完成させたものであるという。したがって『刊定記』冒頭の玄談の部分はもともとの法蔵の疏にもあったのであろうが、現存の『刊定記』の玄談の内容には法蔵の『探玄記』などに見られる教学とはかなり異なるものがあって、後代の澄観などから師の説に反したと厳しく批判されるところである。

慧苑の説が法蔵のものと大いに異なる所を指摘すれば、まず第一に五教判にたいして四教の主張、つぎに新しい十玄説との二つを挙げることができる。法蔵の五教判とは、全仏教を(1)小乗教、(2)大乗始教、(3)大乗終教、(4)頓教、(5)円教の五つに分類する教判である。この五教判は法蔵独自のものというよりも智儼の説を伝承したものであった。智儼は地論宗の慧光の頓・漸・円の三教と真諦三蔵訳出の『摂大乗論』に出る小・三・一の三乗とを巧みに結合して、最後の著作である『孔目章』(『華厳経内章門等雑孔目章』)において小・始・終・頓・円という形にまとめたのである。[8]とくにそれまでの頓・漸論争を反映して頓教の位置づけに苦労がなされ、さらに玄奘三蔵将来の唯識仏教を大乗始教に属するものと規定するところにも五教判成立の背景がうかがわれる。[9]

法蔵が智儼の立てた五教判を受けつぎ、それをより細かく論証しようとしたことは、『華厳五教章』(『華厳一乗教義分斉章』)や『探玄記』(『華厳経探玄記』)を見ると知られるのである。法蔵は時代的にも智儼以上に玄奘将来の法相唯識仏教を意識し、それに対決する姿勢を強く出している。そのことは教判にも現われているのである。すなわち『五教章』にも『探玄記』にも五教に加えて、玄奘の上足、慈恩大師基の八宗[10]に倣って十宗判[11]を出し、別教一乗の華厳がいかに唯識教学よりもすぐれた教えであるかを示そうとした。しかし、地婆訶羅(日照)三蔵から印度における中観と唯識との論争、つまり戒賢・智光の空有の論争などを聴いて、しだいに唯識教学を明確に位置づけした教判の必要

性が感ぜられ、その結果として『起信義記』(『大乗起信論義記』)『大乗法界無差別論疏』さらに『入楞伽心玄義』などに出る四宗判が形成されたのではないかと思う。(12)

慧苑は五教判が天台教学の化法の四教に頓教を加えたものだと言う。そして、その頓教は実は言亡慮絶であるから、人びとに教えを指し示すことを内容とすることはありえず、教判の中に一教として立てることはできないとして五教を斥ける。この点が澄観などから厳しく批判されるところであるが、慧苑が法蔵の教判説をまったく無視したときめつけることはできない。むしろ法蔵の教判の含んでいた問題点を解消しようという意図をもっていたとも言いえるであろう。つまり法蔵の教判においては華厳別教一乗を宣揚するための教判である五教判と十宗判、そして唯識仏教を位置づけるための四宗判は、おのおの別々に存在し、両者は関連づけられていなかった。慧苑の四教は法蔵の五教・十宗・四宗を総合したものであり、華厳の法門の卓越性を示すとともに、唯識仏教の限界性をも明らかにしようとしたことがわかる。慧苑の四教とは、(1)迷真異執教、(2)真一分半教、(3)真一分満教、(4)真具分満教である。(1)は仏教以外の教えをまとめたもので、具体的にはインドの九五種の外道、中国の周易と老荘とを出す。(2)は真如に随縁と不変との二つの側面があるうち、真如不変という一分の立場で、しかも生空(衆生空、人空)だけを説くので半教という。具体的には説一切有部や多聞部などの小乗諸部である。(3)は真如の二義中、やはり真如不変の一分のみに由るが、(2)と異なって生法二空の教えなので満教と称し、具体的には法相宗を指す。(4)は理事無礙門と事事無礙門とに分けられ、いずれも真如の二義を具するので具分、生法二空の教えであるから満教という。具体的には理事無礙門が如来蔵仏教に相当し、事事無礙門は華厳の法門を指している。真一分半教と真一分満教と理事無礙門とがちょうど法蔵の四教に相当するが、唯識法相宗の位置づけが明らかになった反面、真空無相宗の内容が不明確になったことは否めない。(13)

「十玄説」　つぎに十玄説について述べよう。周知のように十玄説についても智儼から法蔵に伝承されたわけであるが、ただ法蔵は『探玄記』になって智儼の十玄説に若干の変更を加えた。唯心廻転善成門を主伴円明具徳門に、諸蔵純雑具徳門を広狭自在無礙門に変え、しかも十玄の順序にも変更があるが、智儼から法蔵への十玄説の展開のなかで大きなことは法蔵が十玄説の根拠を重視したことである。つまり十玄とは法界の相状であるが、何故にそのような相状を表わすかに注意を向けたのである。その理由にも十義[14]あるが、法蔵がもっとも大切だと考えたのは縁起相由という根拠であった。その縁起相由はさらに細かく同体異体相即相入によって説かれるが、ともかく縁起を根拠にして十玄門の法界の相状が示されたのである。他の法性融通などの九義は縁起相由に比べると軽く扱われている。ちなみに法蔵の『華厳旨帰』によると、法性融通のところでは事法界と理法界とが説かれ、理事とか事事無礙などは示されていない。

このような法蔵の十玄説に比べると、慧苑のそれは大いに異なるといわざるをえない。違いは三点にまとめられるであろう。第一点は十玄門の内容とされる十義、法蔵ではそれらは(1)教義、(2)理事、(3)境智、(4)行位、(5)因果、(6)依正、(7)体用、(8)人法、(9)逆順、(10)応感の十項であるが、慧苑は色心時処身方教義行位の十法を挙げる。第二点は慧苑が徳相の十玄と業用の十玄という二種の十玄を立てたことである[15]。第三点は法蔵の重視した十玄門の根拠としての十義、とくに縁起相由の説明がどこにも見出せぬことである。ただささきに教判の所でみたように、四教の第四教の内容が理事無礙と事事無礙とであるから、法蔵の法性融通の項に出ていた事法界と理法界との対応に接続するとも言いえるが、慧苑自身は事法界とか理法界とかを言わないので、推測の域を出ない。

これまで慧苑の教学の一端を見てきたところからわかるように、確かにかれの教学は師の法蔵の教学と異なる面が

あることは事実である。しかし後代の人びとがやるように、かれを背師の徒であるとの烙印を押しつけることは短絡に過ぎるであろう。むしろ、ある面では法蔵の教学の内包していた問題点をかれなりに解決しようとした結果、法蔵の教学のあり方とはだいぶ変化することになったともいいえよう。十玄説については十分な指摘はできなかったが、四教の成立については法蔵の教判から自然に跡づけることができるように思う。

澄観の『華厳経疏』および『演義鈔』(『大方広仏華厳経随疏演義鈔』)をみると、『刊定記』批判がその述作の大きな理由のひとつとなっている。しかし澄観が慧苑の教学の大きな影響を受けていることも見逃してはいけない。澄観は『演義鈔』で、晩年の慧苑が教を廃して禅を求めたという。[16]『刊定記』を見ても禅への接近はうかがわれないが、四教あるいは十玄を貫く理より事へという教学はたんに認識だけの段階に止まるをえず、実践的立場に路を開くものであるともいえよう。法蔵が徹底して空有融会という認識的、五教判という多元許容の姿勢を保ったのと比べると、慧苑は一元的であると言いえよう。澄観は慧苑の教学の行きつくところがついに教を廃するということになってしまうことを間接的に批判しているように考えられるのである。

李通玄とその思想　ここで、澄観の教学に移る前に、李通玄居士(六四六―七四〇)[17]について述べよう。李通玄は法蔵の弟子ではないが、法蔵の教学を直接の指南としつつも、それに従わないで独自の教学を展開し、澄観にも大きな影響を与えたのである。独自の教学はその華厳経全体にたいする見方にも顕われている。[18]まず正・序・流通の三分科説においては、第一「世主妙厳品」を序分に、最後の第三九「入法界品」を正宗分に、途中の第三七「如来出現品」を流通分に配するユニークな分科説を立てる。[19]徹底的に「入法界品」を中心に華厳経を把握する。また法蔵などのように『六十華厳』は七処八会三四品、『八十華厳』は七処九会三九品と考える会座を斥け、十処十会四〇品を唱導す

る。[20] その他、宗趣論、説時の問題などに独自な見解を出しているが、とくに注目されるのは三聖円融の思想と根本無明即不動智仏の教えである。

三聖円融とは、のちの澄観の教学の根幹をなす教えのひとつであるが、同じ趣旨の教えが『新華厳経論』の中に始終出てくるのである。一つの文例を挙げれば、

> 文殊は小男たり、普賢は長子たり、二聖の合体、之を名づけて仏となす。文殊は法身の妙慧たり、普賢は万行の威徳たり、故に体用自在なる、之を名づけて仏となす。(『新華厳経論』巻四、大正三六、七四五上)

とある。文殊と普賢と仏との三聖の円融を説くのであり、「入法界品」で善財が文殊に導かれ、普賢行を修して、弥勒の楼閣に入るという教えにもとづいているようである。

根本無明即不動智仏という説示も繰りかえし出てくる。天台教学の影響を受けてはいないが、一種の性悪説であり、これものちの澄観の性悪説とのつながりが予想されるのである。

> 一乗の十地とは、十信の心より自心の根本無明は分別見を具うるも、便ち不動智仏なりと信ず。即ち文殊師利・覚首・目首などの菩薩は其の位なり。(『新華厳経論』巻二二、大正三六、八七一上)

『解迷顕智成悲十明論』[21]も十二因縁の無明の所に成仏するという今の引文と同様の趣旨で貫かれていることがわかる。

三聖円融や不動智仏などの教えを見ても、李通玄の思想がいかに法蔵などと異なっているかということはうかがわれるが、さらに特色あることは禅的な説相である。「見性成仏」[22]「是心作仏」「十箇智仏即是自心」「自心是仏」「信亦是仏、悟亦是仏」などのように禅の語録に出てくるような文句が随処に出てくる。また「一念相応一念成仏、一日相応一日成仏」[23]といわれ、そのような速疾成仏の代表者として善財と竜女が並称される。華厳教学の伝統をもった六相

や十玄も、それ自体の説明には意欲を向けず、一種の観法の対象のようにしてしばしば繰りかえされる。

このように李通玄の教学をみてくると、かれの教学は確かに華厳経に拠るのであり、のちの分類では「賢首宗教」の項に入れられたりもするけれど[24]、後代の禅者から注目され、とくに『新華厳経論』がよく読まれているのも理解できるのである。かれはいわゆる華厳学者ではないし、それかといって禅者でもないであろうが、『宋高僧伝』では神異のつきまとうユニークな居士として描かれている[25][26]。

二　澄観における華厳と禅

澄観――伝記とその基本的立場　澄観の伝記および著作についてはすでに詳細な研究がある[27]。それによると澄観（七三八―八三九）は当時のいろいろの教学を修めたことがわかる。まず醴律師より相部律を、曇一より南山律を受け、つぎに金陵の玄壁より三論を学び、大暦年中（七六六―七七九）には『起信』『涅槃』を伝え、とくに淮南の法蔵のもとで元暁の『起信論疏』を受けた。つぎに法詵の所に帰って華厳経を習い、大暦七年（七七二）には慧量から三論を、同じく一〇年（七七五）には蘇州で湛然（七一一―七八二）より天台教学を学んだ。さらに牛頭山の忠、径山の欽、洛陽の無名などから南宗禅を聞き、慧雲より北宗禅を学んだという。このような澄観の修学の様子を見ると、まさにかれにおいては華厳と禅ということが大きな課題であったであろうということがうかがわれるとともに、禅・律・天台・三論そして法蔵の華厳、海東元暁の教学など、それ以前の諸教学の集大成として澄観の立場を考えうるのではないかと思う。実際、澄観の著作、とくに『華厳経疏』やその復注である『華厳経随疏演義鈔』（以下『演義鈔』と略す）な

どを見ると、さきの諸教学が随処に生かされていることがわかる。まただれから習学したとは文献に出てはいないが、法相唯識にも造詣の深いことがわかるのである。

このようにそれまでの諸教学を集大成したことは事実であるが、しかしその根底に法蔵に直接するところの華厳教学の本流を確認したいという意欲と、澄観時代には大きな仏教運動となっていた禅にいかに対処すべきかという模索とが渦巻いているように思う。そこでここではまず澄観の華厳学の特色を見、その視点から禅に関する言及を問題にし、澄観の禅宗にたいする認識を論じ、つぎに宗密を見てゆく土台としたい。

まず澄観の教判論からみてゆこう。前に述べたように、智儼法蔵の五教判にたいして、法蔵の弟子の静法寺慧苑はそれを斥け、新しく四教判を立てた。このことにたいして澄観は、第一に四教の第一迷真異執教とあるところを批判し、仏教内の教判に外教を雑えたと批判する。[28] もし外道を論じたいならば、まず邪正を分けて、それぞれの中でまた同異を論ずべきであると非難する。さらに真一分半教と真一分満教とに関しては、とくに後者が真一分といいながら満教と称する論理的不備を指摘する。

つぎに慧苑が五教は天台の蔵通別円に頓教を加えたにすぎぬとし、しかも頓教は言亡慮絶であるから能詮の教として立てることはできぬと法蔵などの五教を批難するのにたいして、澄観は天台の化法の四教と五教との違いを述べ、天台の四教はそれぞれが絶言の頓理を含んでいるから別に頓教を立てる必要がないが、五教における頓教は頓教を受けるにたるべき一類の機根のために設けてあり、頓に言亡慮絶を詮表する教えということであるから能詮として認めることもできると解釈する。そして、この頓教は実は禅宗の以心伝心の教に相当すると述べているのは、もちろん法蔵にはない新しい解釈である。[29]

澄観の宗趣論　このように慧苑の非難にたいして弁護している澄観の姿勢をみると、かれはいちおう法蔵の五教に従っているようにみえるが、その解釈および全教学における五教判の位置づけは法蔵におけるのとだいぶ異なる。さきにみたように、頓教に禅宗を配することも新しい解釈であるが、五教の順序に関しても、法蔵のように(1)小乗教、(2)大乗始教、(3)終教、(4)頓教、(5)円教という並べ方に対して、終教と頓教とを逆にするような可能性もある。それは法蔵の立てた十宗にたいする澄観の解釈にうかがわれるのである。いま、法蔵の十宗と澄観のそれとを対比してみよう。

法蔵の十宗		澄観の十宗	
①法我倶有宗		①我法倶有宗	
②法有我無宗		②法有我無宗	（小乗）
③法無去来宗	（小乗、ただし⑥は大乗初教にも通ず）	③法無去来宗	
④現通仮実宗		④現通仮実宗	
⑤俗妄真実宗		⑤俗妄真実宗	（通大小乗）
⑥諸法但名宗		⑥諸法但名宗	
⑦一切皆空宗（大乗初教）		⑦三性空有宗（始教）	
⑧真徳不空宗（終教）		⑧真空絶相宗（頓教）	
⑨相想倶絶宗（頓教）		⑨空有無礙宗（終教）	
⑩円明具徳宗（円教）		⑩円融具徳宗（円教）	

まず十宗が法蔵の教判論から澄観では宗趣論になっているのは慧苑の影響である。[30] また法相唯識宗を三性空有宗と規定するところにも『刊定記』の影響をうかがうことができる。注目したいのは五教との対配であり、十宗は前後次

第に浅より深へと並べられているとするのであるから[31]、澄観は五教を小・始・頓・終・円の順序で理解していたとも考えられよう。

今までみてきた五教の解釈、とくに終・頓二教の逆転は、(1)事法界、(2)理法界、(3)理事無礙法界、(4)事事無礙法界という四法界説によるのではないかと思う。確かに法蔵の『探玄記』が五教の分斉で貫かれているのに対して、澄観の『華厳経疏』は玄談の第三義理分斉で明らかにしている[32]四法界説によって一貫しているといいえる。教体論も宗趣論もそれによって説かれているのである。つまり、四法界は五教にかわる新たなる教判の役割をはたしているとも言いえるのである。

「四法界」説の形成　それでは四法界説はどのように形成されたのであろうか。『華厳経疏』「玄談第三義理分斉」をみると、法蔵の十玄説と杜順の『法界観門』[33]とを巧みに統合したところに成立したことがわかる。そして、その統合の大きな理由は前に考察した慧苑の新しい十玄説を破析するためであろうと思われる。『演義鈔』において、とくに「第三義理分斉」[34]の項目をみると、さきに述べた慧苑の独自の十玄説を一つひとつ引用し、批判を加えていることがわかる。特に十玄を徳相と業用との二種に分け、徳相は純粋に無漏であり、仏に本来そなわる功徳の世界であるから、相入を認めず、対機を内容としている業用の十玄には相入を許すといった解釈に鋭い批判を加える。澄観は法蔵と同じように一種の十玄で充分だとし、それは徳相業用を兼ねそなえたものであることを主張する。慧苑の二種十玄は仏の本来の徳相にたいして機根に応じて施設される業用の世界を開いたところに功績があり、それは仏の世界から衆生へという法蔵の教学の内容でもあった果上現の法門を一段と徹底させたともいいえようが、しかし慧苑は法蔵が『五教章』の中で努力したような教と義との分斉、さらに義理分斉に関してどのように認識していたであろうか。五

教を否定し、四教を立てたが、その究極の内容は事事無礙法界であり、法蔵が教を因分可説の世界、つまり普賢の境界と規定したのに対して、慧苑は果分不可説なる境界をも教としているのではないか。法蔵は十玄をも普賢の境界とするのに対し、慧苑は事事無礙法界の義としての十玄に徳相と業用を開くのは、とりもなおさず十玄を仏の自境界と考えたのではないかと思う。

法蔵は機根にたいする教法をいちおう五種に分けた。それら教法の差は実は縁起の理の示し方の違いでもある。円教の立場で縁起を示せば六相十玄のようになる。これはすでに法蔵の師智儼において説かれた内容であった。法蔵はそれら十玄六相の根拠をより精緻に論理化したといいうるであろう。それが『五教章』でいえば三性同異義や因門六義法の内容であり、『旨帰章』の「経意」の十義である。縁起相由とか法性融通とかの十義は法体のあり方であり、そのような法体のあり方のうえで六相十玄の徳用があるというのが法蔵の「義理分斉」の内容であり、縁起の義用を法体の理によって根拠づけたのであった。

慧苑は先述のように十玄の根拠としての十義にまったく考慮をはらわない。それはかれが事事無礙法界の義用としての十玄を仏の自境界としたために、仏の徳用を表わすものとなり、法体から根拠づける必要がなくなったからであろうと考えられる。しかし、澄観は改めて十玄の根拠としての十義を取り上げ、法蔵の説を継承しながらも、そこにかれ独自の面を出す。それは杜順の『法界観門』の全面的依用である。

『法界観門』とのかかわり　杜順の『法界観門』は『華厳経疏』玄談の「第三義理分斉」にほとんど全文が生かされている。「義理分斉」は四法界の順に四門から成っている。第一の所依体事は事法界を示し、それはまったく法蔵の十門による。つぎに理法界を説く「摂帰真実」のところにはたんに「法界観の如し」とあるのみであるが、『演義

鈔』をみると『法界観門』の「真空絶相観第一」の十門[35]がくわしく引用してある。つぎに理事無礙法界を説く第三「彰其無礙」には『法界観門』とは言わないが、やはり「理事無礙観第二」の十門[36]を詳しく出している。最後の事事無礙を示す第四門「周遍含容」では、表題は『法界観門』に拠っているが、具体的には法蔵の十玄門を出すのであり、さきの第二第三のときのように『法界観門』の「周遍含容観第三」の十門[37]を列挙してはいないのである。『演義鈔』（大正三六、七五中）をみると『法界観門』にも十観の名前はあるが、今は法蔵の十玄門によるのだと明記する。

それでは「周遍含容観」の十門は無視されたのであろうか。そうではなくて、それは十玄門の根拠としての十義[38]、なかでも法性融通の項に生かされていることがわかる。この項目以外の九義については法蔵の『旨帰』『探玄』に準拠しているが、この法性融通では『法界観門』「周遍含容観第三」の要文を引きながら、いかにして十玄門が法性融通に裏づけられるかを十玄個々の内容に即して論証している。この論証を承けているのが『法界玄鏡』の「普融無礙門」の注釈（大正四五、六八二下）のところであろうと思う。そこでは十玄門と「周遍含容観」の十門との対配を論じ、ついに十玄はこの十門から出たのだと明言する。ここで『法界観門』は智儼・法蔵の十玄門を基礎づけるものとして、華厳宗の根本書としての評価を獲得したわけである。

これまでみてきたように、澄観は慧苑教学の批判を通して智儼・法蔵に直接しようとし、さらに杜順を重視したのであった。その結局は法蔵教学とも異なる面が出ることになったと言いうるであろう。法蔵は三性同異義や因門六義にみられるように唯識教学に立脚して六相十玄の縁起の世界を説いていった。澄観は四法界の体系では理法界のところ、そして十玄の所因の法性融通の項にみられるように主に空観に拠るのである。それは今までみてきたように『法界観門』にもとづく面もあるが、伝記に出ているように玄璧や慧量に受けた三論教学にも依るところが多いのではないかと思う。

禅の位置づけ　このような澄観の華厳教学の中で禅はどのように扱われ、位置づけられているのであろうか。さきに五教判のところでは頓教に禅宗を配当していた。さらに十宗のところで第八真空絶相宗を頓教に当てていたことを考えあわせると、今の四法界説でも理法界のところが禅と関連してくるように思う。

澄観は伝記によると南北両宗の禅を相承していた。宗密は澄観が荷沢宗の無名の法を継いだという。[39] しかし研究によれば澄観には牛頭系の禅の影響が大きいと言われる。[40] 確かに江南の三論学を承け、『法界観門』を重視する澄観には、三論学の影響が大きいと論じられる[41]牛頭禅こそがよりふさわしい禅思想であるように思う。しかしながら、かれの教学の根幹があくまで華厳思想であることを忘れてはならない。当時の禅思想にたいして非常に関心を向け、また伝記にあるようにみずから禅を学びながらも結局は自分の華厳の体系の内に位置づけ、そこから批判を加えているのである。南宗と北宗とを並べて引用・批判しているところ[42]に澄観の意図が明らかになる。かれは南北両宗を批判して、南北両宗にかかわらない第三の立場をとったというよりも、南北両宗を批判し、かれ自身の禅にたいする意見をまとめ、それすらもかれの華厳の体系の内に位置づけたというべきであろう。

そのように考えてくると、さきの四法界説と禅との関連が明らかになってくるように思う。さきにのべたように、五教判では南北禅宗を一括して頓教としていた。十宗における頓教、すなわち第八真空絶相宗という宗名を手がかりに推測すれば、四法界の第二理法界に相当することになる。しかしながら禅宗は理法界だと規定する明文はない。ただ禅宗の真意に関しては理事無礙門に当てているようである。一文を挙げれば、

> 疏に情尽きて理現ずれば即ち作仏と名づくとは、此れは禅宗に順ずれば、即ち事理無礙門なり。普賢門に約すれば正にこれ華厳、即ち事事無礙門也。行布に約して説かば此れを千里の初歩となすなり。(大正三六、二二四上)

などとある。その他にも禅門の大意が理事無礙とされたりする。[43] 要するに澄観は批判する対象としての禅宗は五教に

おける頓教、四法界では理法界に止め、正意を顕わせば理事無礙となるが、華厳の法門である事事無礙法界には思い至らぬものとして禅に限定を加えたのではないかと思う。

今までは『華厳疏』および『演義鈔』における禅の扱いを見たのであるが、それらよりあとで著わされた『華厳経行願品疏』[44]（以下『行願品疏』と略す）においては、冒頭の玄談の中に「第五弁修証浅深」[45]という禅を中心に論ずる一門が新しく加えられることに注目したい。この修証浅深第五は宗密の『円覚大疏』および『略疏』の「第八修証階差」に連なる点で大切な文献であると思う。

「頓漸」観　この修証浅深の冒頭で、澄観は釈尊の伝灯が明々として絶えないのは聖教を亀鏡とし、心契を冥符としてきたためであるのに、禅宗は「以心伝心、不立文字」といい心契を主張しながら、聖教を認めず、南北に分れて争っていることをまず批判する。そして大きく仏教界を見ると、本来は一鳥の両翼にもたとえられる定・慧が分離し、しかも慧学を中心とする学者は法性派と法相派に袂を分けて論争している。この性・相二学が融会すべきことはさきに「第二教門権実」[46]で論じたところである。さらに禅定を主にする人びとも漸だ頓だと喧しい。今この一段ではこの頓・漸について考えてみようとするのである。

漸を説く人びとの中には、あるものは「看心修浄、方便通経」といい、あるいは「頓悟漸修」といい、あるいは「漸修漸悟」と言っている。頓を説く人びとの中では、すべて直に心体を指すわけであるが、あるいは頓に語言を毀き、あるいは「頓悟頓修」だといい、あるいは「無修無悟」という。このように種々不同の主張はあるが、すべて心を識り、理を見ようとするのであり、その目的を達すればいずれでもよいとも言える。

さて、開悟の内容であるが、「心体離念、本情清浄、不生不滅」などというのは漸門のさとりであり、「無住空寂、

真如絶相」とか「妄空真有」とか「妄有真空」とか「即心即仏・非心非仏」とか言うのは頓門のさとりを示している。これらはいずれにしても心の性相を離れていなければ通用してかまわない。

このように仏法に悟入するには雑多な方法があるが、要は定・慧二門を具足することである。両方ともに欠くのは狂愚であり、ただ一方のみを修するのはさとりにとどかないのである。その点から考えて「不起心」とか「無念無修」とか言うのは定を悟入の門としているのであり、「看心、観心、体心、覚心、求心、融心」とか「知心空寂、知見無念、朗徹照寂」とか言うのは慧門によるさとりである。もし「寂照或知無念」とか「揚眉瞬目皆称為道」などといえば定・慧の二門を具足しているのである。

つぎに悟相を分別すると、性相の学に明了なる解悟と、心が玄極に至る証悟とがある。それらを頓・漸二門と組みあわせてみると、いろいろの悟相が考えられる。まず「頓悟漸修」といえば解悟、「漸修頓悟」「漸修漸悟」などはいずれも証悟である。「頓悟頓修」には二義がある。もし先悟後修ならば解悟、先修後悟ならば証悟なのである。さらに「修悟一時」というのも解悟と証悟とを具している。また「本より一切の仏法を具するを頓とし、一念に十度万行を具足するを修となす」とか「非心非仏を頓とし、無念無修を修となす」とか「無漸無頓を頓となし、悟も不悟もなきを悟となす」とか言うのは、すべて解悟証悟に通じた悟相というべきであろう。

「華厳頓教」説と禅の比重　つきに『楞伽経』による四漸四頓説[47]を引き、最後に華厳を頓教とする説を出す。この華厳と頓教との問題も義理・化儀・化法の三義の立場から分けて考えてゆく。これらのことから知られるように、澄観は徹底して全てを批判しながら、すべてを体系づけてゆくという方法をとり、何か一方に偏することをいましめている。定・慧においても、それらを平等に扱うことを主張し、頓漸論でものちの宗密のように特に頓悟漸修のみを強

調するようなことはしていない。この段の最後に、

或は己見を師とし、或は真筌を毀つ。願わくば諸の後学よ、知に勇むことなかれ、石を執することなかれ、聖を軽んずることなかれ、言に滞ることなかれ、自ら欺くことを得るなかれ、競いて嘿を説くなかれ。（続蔵経七、二五二左下）

と言っているところから判断すると、「不立文字、教外別伝」の行きすぎにたいして澄観は華厳教学の立場から厳しい批判を提出したわけである。

しかし、これはたんなる批判ではなく、禅への接近という側面もあるであろう。それは華厳を円頓としたり、頓として把握したりするところにもうかがわれる。法蔵の五教判では考えられなかった解釈が出てくるに至ったのである。前にみたように、禅宗を五教の中の頓教と規定することはできた。また、さらに四法界では第二の理法界から第三の理事無礙法界の間で禅思想を扱っているようであった。しかし『行願品疏』ではついに禅を語り論ずる一段を玄談の中に設けるに至り、そこでは頓・漸の視点のもとに華厳を扱うことになっている。このように考えてみると、澄観の教学において禅は次第にその比重を増していることがわかる。そして『演義鈔』では南北二宗の対比で禅宗を扱うことが多かったのに対し、『行願品鈔』では神会以後の禅思想の展開にも考慮を配っている。[48] この点がのちの宗密の『円覚経大疏』玄談の第八「修証階差」に参照され、さらに『大疏鈔』では、

此の第八の一門の疏文は、多く清涼大師勅を奉じて製する所の新華厳疏懸談の十門の中の修証浅深門に依るなり。（続蔵経一四、二八二右上）

と述べているように、宗密の禅宗観の形成にとっても大きな貢献をなしたところであろう。澄観は徹底して華厳の人であり、その立場から禅を扱ってゆこうとした。しかし禅思想は質・量ともに重い存在になってきていることが澄観

の教学の展開の上に明らかに確証できるのである。

三　宗密の教禅一致説

宗密の伝記と著作　宗密の伝記および著作についてはすでに詳細に整理され。論究されている。[49] それらによると、宗密（七八〇―八四一）は俗姓は何氏、果州西充県（四川省）の出身である。仏門に入る以前にかなり儒学を学んだようである。二七歳で出家、大雲寺道円に就いた。道円は神会系の禅、つまり荷沢宗の禅者であった。[50] 出家後まもなくかれは役人の家に斎に招かれて、そこで『円覚経』に出会う。この経とのめぐり会いはかれの教学を決定づけたといってもよいであろう。元和三年（八〇八）二九歳で具足戒を受け、道円を辞して、道円の師の荊南惟忠のもとにゆく。惟忠は宗密に帝都に出ることをすすめ、そこで帝都に行き、道円と兄弟子の神照（七七六―八三八）に就いた。元和五年（八一〇）襄漢で霊峯に会い、澄観の『華厳経疏』および『演義鈔』を受けた。そして翌元和六年九月十三日、宗密は弟子の玄珪・智輝をつかわし、澄観に弟子の礼をとるための書簡[51]を呈した。それにたいして澄観も返書を送った。そのような手紙のやりとりのあとで宗密は澄観のもとに行き、二年間昼夜随侍して教えを受けた。これによって宗密の教学的な足場は固まったといえる。

かれの著作活動はまず『円覚経』にたいする注釈であった。元和一一年（八一六）終南山智炬寺で『円覚経科文』や『円覚経纂要』二巻を著わした。その後三年間、大蔵経を閲し、『円覚経』の注釈に備えたが、その間に『金剛経疏論纂要疏』や『唯識論疏』も著わした。長慶元年（八二一）四二歳のときに終南山草堂寺に入り、『円覚経大疏』、

その復注である『大疏鈔』『円覚経道場修証儀』など大部な著作を次つぎに撰述した。また宗密は政僧といわれるほどに当時の権力者たちと交遊があった。太和二年（八二八）には文宗に召され入内した。太和四・五年頃に裴休の求めに応じて『中華伝心地禅門師資承襲図』を著わし、みずからの禅の系譜を明らかにするとともに、他の禅思想にも批評を加えた。そして太和七年（八三三）以後、『禅源諸詮集』百巻を著わそうとし、まずその序文、つまり『禅源諸詮集都序』（以下『都序』と略す）を著わし、独特な教禅一致思想を展開したのである。その他『起信論注疏』『盂蘭盆経疏』『華厳行願品疏鈔』『註華厳法界観門』『原人論』などの著作が現存するが、儒・仏・道三教の思想交流の面からは『原人論』が特に注目される。

宗密の示寂は会昌元年（八四一）正月六日であった。このように宗密の一生を見てくると、まず青年時代に熱心に儒教を学んでいることが注意をひく。これはのちに『原人論』を著わす基礎となっているであろうし、教禅一致説から三教一致説に主張を進めてゆく伏線にもなっている。つぎにかれが荷沢宗の道円に就いて禅を学んだことはもちろんかれの一番の支柱となっている。澄観の教学に出会う以前に道円のもとで師資証契していたことは、宗密の華厳教学を考えるうえで重要である。それと同時に、『円覚経』への異常な傾倒は、華厳教学というよりも円覚教学と呼ぶ方がふさわしいほどである。

このように伝記から宗密の教学を考えるとき、澄観について考察したように華厳教学と禅思想を対応させて論述してゆくことは不合理であり、端的にかれの教禅一致といわれる教学に考察を向けるべきであろうが、今はまず華厳の伝統の視点から宗密の教学をうかがい、つぎに教禅一致思想を考えてゆきたい。

宗密の教判論　第一に問題になることは、『円覚経』と華厳経との関連であるが、これは教判論として示される。『円覚経大疏鈔』などを参照して図示するとつぎのようになる。[52]

一代教
- 漸教――五時
  - 初　時……有　教（小乗経）
  - 第二時……空　教（般若経）
  - 第三時……中道教（深密経）
  - 第四時……同帰教（法華経）
  - 第五時……常住教（涅槃経）
- 頓教
  - 化儀頓（華厳経）
  - 逐機頓（円覚経等四十余部）

一代時教を頓・漸二教に分けることは南北朝時代から行なわれたことであった。その漸教のうち、初時から第三時までは法相宗の有・空・中をとったのであろう。第四の同帰教、第五の常住教は南北朝によく行なわれた五時判の名残である。つぎに頓教の化儀頓とは宗密独自の華厳経にたいする規定であるが、ことば自体は天台に由来する。さらに逐機頓の逐機とは、法蔵の『五教章』の華厳称法本教にたいする逐機末教にもとづく。初成道後第二七日（にしち）に菩提樹下海印定中で坐を動かないで説かれた教えを称法本教と呼ぶのに対し、同時異処の説と異時異処の説とをともに逐機末教という。ここでは逐機頓とあり、教えの本質は円頓であるが、上根で煩悩を具足した凡夫にたいした教えであるとされる。華厳が機能を超越しているのに対し、円覚などは教えは華厳と同一でありながら機根にたいする用（はたらき）があるので逐機頓という。この点を『円覚大疏』玄談の第三「権実対弁」では『円覚』が『華厳』の一分を倶有しているとしている。[53]その意味で『円覚経』は「分同華厳」[54]と言われる。

つぎにもうひとつの教判、つまり『原人論』や『都序』に出るものを対照して示してみよう。

『都　序』	『原人論』
(1)密意依性説相教	
(i)人天因果教	(1)人天教
(ii)断惑滅苦教	(2)小乗教
(iii)将識破境教	(3)大乗法相教
(2)密意破相顕性教	(4)大乗破相教
(3)顕示真心即性教	(5)一乗顕性教

さきの教判では『華厳』と『円覚』とを分けるところに主眼があったが、ここでは両者ともに一乗顕性教に摂められている。宗密にとって両経の高下などはあまり重要な問題ではなかった。重要なのはかれの信ずる禅思想の教学的裏づけであった。それには『円覚経』がぴったりするのであり、教判的には一乗顕性教という規定で充分であった。法蔵の努力した五教も、澄観の建立した四法界も、宗密は重視してはいない。むしろ法蔵の四宗判が五宗[55]として活用されている。そしてのちに出した『原人論』の五教には慧苑の四教の影響がみられ[56]、慧苑を批判した澄観の影響も大きい。すなわち『円覚大疏』の「権実対弁」で法相・破相・法性の三宗を対比したり[57]、『都序』で性宗と空宗との十異を出すのは澄観の『華厳疏』の性・相二宗の対照[58]、さらに宗趣論における法相・無相・法性の三宗[59]などに由来するからである。

このように宗密も教判において前代の法蔵・慧苑・澄観などを継承してはいるが、一点だけはかれらと異なった意図に依っていると考えられる。前代の人びとは一代教をできるだけ合理的に判教しようとした。しかし宗密は合理よりも現実を重視したというべきであろう。中国の仏教界の現実が色濃く影を落しているところに宗密の教判論の特色

がある。それが『都序』のなかで三教と禅の三宗とを組み合わせるというユニークな教禅一致説となって結実したわけである。

宗密と禅　しかしながら、澄観に至るまで伝承されてきた華厳の別教一乗の義理の世界、つまり六相十玄などの法界観は宗密においては充分の開華を示していない。それは澄観の『華厳行願品疏』にたいする注釈の仕方[60]、『円覚大疏』の「分斉幽深」[61]の説き方、さらに杜順の『法界観門』の扱い方[62]などをみることによって知られる。要するに華厳経のすばらしさは認めながらも、宗密の意図はその卓越性を示すことには向かわず、現実の自己の問題に向かったのである。宗密にとっては、一代時教を合理的に判教したり、特定の経典にもとづく教理を誇ること以上に、禅をどのように把握し、人びとに説示してゆくかという大問題があった。まさに祖師禅の人びとは教法にしばられず、自由自在に自己主張をしたので、澄観の時代以上に禅にたいする交通整理が必要とされる時代に、宗密は生きていたとも言えよう。

それでは宗密の眼前にはどのような禅者たちが存在し、何を主張し、宗密はかれらをいかに批判し、宗密自身はどのような禅を唱えたのであろうか。まず『大疏鈔』巻三下は『大疏』の「修証階差」の項を細釈しつつ、七家に分けて禅宗の異流を説いている。七家とは神秀や普寂などの北宗、智詵―処寂―無相と次第する浄衆派の禅、慧安―陳楚章―無住と流れる保唐派の禅、懐譲―馬祖と相承する洪州宗、弘忍の法を伝えたとされる牛頭法融を祖と仰ぐ牛頭禅、弘忍門下の宣什を派祖とする南山念仏門禅宗、そして神会による荷沢宗である。神会にたいしては「南宗第七祖荷沢大師」と尊称しており、宗密は荷沢宗を奉ずるのである。

つぎに『禅門師資承襲図』は、前にも述べたように裴休の問に答えて、宗密の禅の師承を述べたものである。ここ

ではまず牛頭宗、つぎに北宗、そして南宗を出し、さらに南宗の中に荷沢宗と洪州宗とを分けて出している。つぎに宗密の師道円に至るまでの法系図を示し、正系と傍系とを明らかにする。南宗の中に荷沢と洪州とを対峙させているところに宗密の洪州禅にたいする敵対意識をうかがうことができる。

「教禅一致」説　つぎに『都序』における教禅一致説[63]をみよう。何故に教禅一致を主張するのか[64]というと、仏教には頓教と漸教とあり、禅には頓門と漸門とがあり、二教と二門とは各々相い符契するはずであるのに、教学者は禅を誹謗し、ただ文字のみに拘泥する狂慧者になってしまっているし、禅者は不立文字を誤解して、空しく黙を守る痴禅に堕しているから、両者を本来のあり方に復帰せしめるためであるとする。そこで種々雑多な禅の諸流派を三類に分け、それらを三教に対応させる。禅の第一類は「息妄修心宗」である。衆生は本来仏性を有しているが、無明に覆われて見ることができない。そこで師の言教によりて、観心し、次第に妄念を滅し、次第に仏性を覚悟すると主張する禅宗で、具体的には浄衆・北宗・保唐・宣什などが挙げられる。つぎに「泯絶無寄宗」とは一切皆空を標榜する禅門で、石頭や牛頭の禅がこれにあたる。第三は「真頭心性宗」で、一切法は空であれ有であれ、すべて真性の顕われだとする禅宗で、この中にまた二類ある。一つは一切の語言動作、貪瞋慈忍、造善悪受苦楽などはすべて仏性のはたらきと考え、それをよく認識することがさとりであるとする洪州宗の禅である。他は霊知不昧の真心を主張し、無念の知を自覚することを勧める荷沢禅である。

このように禅を三類に分けたあとで、今度は教を三種に分ける。これはさきに図示したとおりである。密意依性説相教のうちで第三の将識破境教とは唯識無境を説く法相宗で、この教えはさきの禅門の息妄修心宗と相い符会するという。つぎの密意破相顕性教とは般若三論の教えで、禅門における泯絶無寄宗とまったく同じである。さらに顕示真

心即性教とは自心はすなわち真性であると説く教えであり、如来蔵仏教および華厳の教えである。これは禅門の直顕心性宗と一致する。このように三教と三宗との対配のあとで「知之一字衆妙之門」が達磨禅の本質であると規定するところ[65]に荷沢禅を最高のものと奉ずる宗密の姿勢がよく現われている。そして知の強調は「一切皆真」を主張する洪州宗にたいして自覚と無自覚とのけじめはつけるべきであるという鋭い批判をも含んでいる。

このように宗密の教禅一致説をみてくると、かれの直接の意図は荷沢禅を教学的に裏づけることにあり、華厳教学すらもそのために利用されていることがわかる。澄観が自己の華厳の体系の中に禅を位置づけていたのに対し、宗密は自己の禅の裏づけとして華厳を活用したといえるだろう。その点からいえば教禅一致とはいえ、あくまで禅に力点があることは明らかである。華厳教学の展開という面からみれば、教判や教理のいずれにおいても澄観以上の新しい形成はない。むしろ、宗密以前の華厳教学の成果をすべて、いわゆる教禅一致の論証に活かしたということができよう。禅を基盤にして、華厳を中心とする従来の諸教学をすべて受けとめ、それらを統一し、さらに禅の源と現実とを対応させて自己の立場を固め、『円覚経道場修証儀』にみられるような実践形態までをも示したのであった。宗密以後、禅者が『法界観門』に注釈したり[66]、禅宗眼をもって華厳経の綱要を書き著わしたり[67]、澄観や李通玄が禅者たちから注目され[68]、六相十玄が禅者によって拈弄される[69]などのことがらは、まさに宗密が禅の立場から華厳を自己薬籠中のものとなしたことに由来するであろう。

宗密には数人の弟子があったことが知られるが、かれらの伝記・著作ともに不明である。そして宗密示寂後すぐに武宗による会昌の破仏（八四五年）が断行されたため、かれの弟子たちも師の教学を継承し展開することは困難であったと思われる。宗密の主唱した教禅一致説を継承するのは唐末五代に活躍し、『宗鏡録』百巻などを著わした永明

延寿（九〇四―九七五）であるが、かれはもはや「禅と華厳」という題のもとに論述されるべきであろうと思う。

（1）『唐大薦福寺故寺主翻経大徳法蔵和尚伝』（大正五〇、二八五上）。
（2）『新編諸宗教蔵総録』（『義天録』）巻一（大正五五、一一六六上）。
（3）『大方広仏華厳経感応伝』（大正五一、一七三中）。
（4）高峯了州『華厳思想史』（一九四二年、百華苑）第一六章「慧苑及び文超の学説」。
（5）坂本幸男『華厳教学の研究』（一九五六年、平楽寺書店）第一部「慧苑の華厳教学」を参照。
（6）『宋高僧伝』巻六（大正五〇、七三九上）。
（7）『刊定記』巻一（続蔵経五、一右上）。
（8）中條道昭「智儼の教判説について」（『駒沢大学仏教学部論集』第九号、一九七八年十一月）による。
（9）坂本・前掲書、第二部第二篇第三章「智儼教学に於ける唯識説」第二節「五教判の起源と玄奘唯識説」（四〇二頁）に依る。
（10）基『妙法蓮華経玄賛』巻一本（大正三四、六五七上―下）。八宗は(1)我法倶有宗、(2)有法無我宗、(3)法無去来宗、(4)現通仮実宗、(5)俗妄真実宗、(6)諸法但名宗、(7)勝義皆空宗、(8)応理円実宗であり、基の三時教判、有（(1)から(6)）空（(7)）中（(8)）に対応している。
（11）十宗は、(6)諸法但名宗まで基の六宗と同じ。以下、(7)一切皆空宗、(8)真徳不空宗、(9)相想倶絶宗、(10)円明具徳宗となる。
（12）拙稿「法蔵の四宗判の形成と展開」（『宗教研究』第五三巻第一輯、一九七九年六月）。四宗とは、(1)随相法執宗、(2)真空無相宗、(3)唯識法相宗、(4)如来蔵縁起宗である。
（13）真空無相宗も真一分満教に収められることは、『刊定記』玄談の第六「所詮宗趣」の別宗の項において知ることができる。
（14）『探玄記』巻一（大正三五、一二四上）、『華厳旨帰』（大正四五、五九四下）。
（15）『刊定記』巻一（続蔵経五、二一左上以下）。
（16）『演義鈔』巻二（大正三六、一七上）「或年事衰邁、方欲廃教求禅、豈唯抑乎仏心、実乃翻誤後学」とあるによる。
（17）『釈氏疑年録』一〇八頁による。

(18) 湯次了栄『華厳大系』(一九一五年初版、一九七五年復刻、国書刊行会) 第二編「本経」第四章「李通玄に於ける華厳経観」、高峯・前掲書、第一四章「李通玄の思想と華厳経組織論」(二〇〇頁以下) による。

(19) 『新華厳経論』巻八 (大正三六、七六九上)。

(20) 同、巻七 (同、七六三上)。

(21) 大正四五、七六八中。

(22) 『新華厳経論』巻四 (大正三六、七四〇中)。

(23) 同、巻二 (同、七三〇上)。

(24) 『仏祖統紀』巻二九 (大正四九、二九四上)。

(25) 高峯了州『華厳と禅との通路』(一九五六年、南都仏教研究会) 二一五、二二三、二二九、二三六、二六〇、二六一、二七二、二七四、二七五の各頁に禅録に現われた李長者の記事についての言及がある。

(26) 『宋高僧伝』巻二二「感通篇第六之五」の法円伝 (大正五〇、八五三上) に李通玄の伝記が附加されている。

(27) 鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』(一九六五年、東京大学出版会) 第一部第四章。

(28) 『華厳経疏』巻二 (大正三五、五一〇中)、『演義鈔』巻三 (大正三六、一七上)、同巻七 (同、五一下)。

(29) 『華厳経疏』巻二 (大正三五、五一二下)、『演義鈔』巻八 (大正三六、六二中)。

(30) 注 (12) 所引の拙稿を参照 (一〇七頁)。

(31) 『華厳経疏』巻三 (大正三五、五二一下)。

(32) 大正三五、五一四上。法蔵の『探玄記』の玄談における義理分斉は第九番目で随文解釈の直前であり、教判を論ずる立教差別が第三である。澄観の『華厳経疏』では第二が教判を扱う「蔵教所摂」、そして第三に「義理分斉」がくる。『探玄記』における義理分斉がほとんど『華厳旨帰』の「顕経義第七」と「釈経意第八」(大正四五、五九四上―五九五中) によるのに対し、『華厳経疏』の義理分斉は四法界説の論証になっており、後者の全体に占める比重はすこぶる大きい。

(33) 杜順の『法界観門』については、それを文字どおり杜順のものとして認めるか、あるいは法蔵の『発菩提心章』からの抄出とみるか、論争がある。その論争については木村清孝「法界観門撰者考」(『宗教研究』第四一巻第四輯、一九六八年六月) にまとめられている。この論文にたいして結城令聞「華厳の初祖杜順と法界観門の著者との問題」(『印度学仏教学研究』一八―

一、一九六九年十二月）という反論があり、伝統的な杜順作を主張された。さらに木村博士は結城博士に再反論する形で『初期中国華厳思想の研究』（一九七七年、春秋社）第二篇第一章で改めて抄出説を主張された。私は「法界観門について」（『印度学仏教学研究』二八―一、一九七九年十二月）において、今問題にしている澄観の『華厳経疏』の義理分斉および『法界玄鏡』の考察から、少なくとも法蔵の『発菩提心章』からの抄出はありえないだろうと論じた。

(34) 大正三六、七〇中以下。

(35) (1)会色帰空観、(2)明空即色観、(3)空色無礙観、(4)泯絶無寄観、このうち(1)と(2)とが四門ずつに開かれ十門となる。

(36) (1)理遍於事門、(2)事遍於理門、(3)依理成事門、(4)事能顕理門、(5)以理奪事門、(6)事能隠理門、(7)真理即事門、(8)事法即理門、(9)真理非事門、(10)事法非理門。

(37) (1)理如事門、(2)事如理門、(3)事含理事無礙門、(4)通局無礙門、(5)広狭無礙門、(6)遍容無礙門、(7)摂入無礙門、(8)交渉無礙門、(9)相在無礙門、(10)普融無礙門。

(38) (1)唯心所現故、(2)法無定性故、(3)縁起相由故、(4)法性相由故、(5)如幻夢故、(6)如影像故、(7)因無限故、(8)仏証窮故、(9)深定用故、(10)神通解脱故。

(39) 鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』（『禅の語録』9、一九七一年、筑摩書房）「中華伝心地禅門師資承襲図」二九〇頁参照。

(40) 鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』第二部第五章「澄観における禅思想の形成」四七五頁以下を参照。

(41) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（一九六七年、法蔵館）第三章第四節「牛頭宗の発生」を参照。

(42) 『演義鈔』で南北両宗を対比している所は、巻二一（大正三六、一六四中）、巻三三（二五六上）、巻三四（二六一中―下）、巻三六（二七四下）、巻五六（四四二下）など。

(43) 『演義鈔』巻三三（大正三六、二五六中）、巻三六（二七四下）、巻七四（五八六下）などに禅と理事無礙との関連記事がある。

(44) 『法界宗五祖略記』の澄観伝（続蔵経一三四、二七五右下）によると『演義鈔』は貞元七年（七九一）までに成立、『行願品疏』は貞元一四年（七九八）ごろ成立とされている。

(45) 続蔵経七、二五一左下。なお『行願品疏』の玄談十門は、(1)教起因縁、(2)教門権実、(3)所詮義理、(4)弁定所宗、(5)修証浅深、(6)彰教体性、(7)部類品会、(8)流伝感通、(9)釈経名題、(10)随文解釈である。

(46) 同、二四一左上以下を参照。
(47) 『四巻楞伽経』巻一（大正一六、四八五下）、『演義鈔』巻二一（大正三六、一六四中）参照。
(48) 論文の中にも引いた「揚眉瞬目皆称為道」などは馬祖（七〇九―七八八）に始まる洪州宗の考えであろう。
(49) 古田紹欽「圭峯宗密の研究――法系・行状・著作・弟子等について――」（『支那仏教史学』第二巻第二号、一九三八年五月）、高峯了州『華厳思想史』第一八章「宗密と教禅一致論の体系」、鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』解題、同『原人論』（一九七三年、明徳出版社）解題、同『宗密教学の思想史的研究――中国華厳思想史の研究 第二――』（一九七五年、東京大学出版会）第二章第三節・第四節を参照。
(50) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』第四章第一〇節「浄衆派の発展」（三四三頁には胡適氏の指摘を承けて、宗密の実際の法系は浄衆神会―聖寿南印―道円―宗密であり、それを宗密が荷沢神会に故意に結びつけたところに宗密自身の権威主義がうかがわれるとともに、同じく浄衆派から発展した洪州馬祖一派への敵対意識が現われているという指摘がある。
(51) 『圭峰定慧禅師遙禀清涼国師書』（大正三九、五七六下）。
(52) 『大疏鈔』巻一之上（続蔵経一四、二一七左下）『都序』（大正四八、四〇七中）。なお、この宗密の教判をはじめ、この項は荒木見悟『仏教と儒教――中国思想を形成するもの――』（一九六三年、平楽寺書店）第二章「円覚経の哲学」を多く参照した。
(53) 『円覚大疏』巻上之一（続蔵経一四、一一六右下）。
(54) 『大疏鈔』巻一之上（同、二一三左上）。
(55) 『大疏』巻上之二（同、一一八左上）「宗趣通別」に、(1)随相法執宗、(2)真空無相宗、(3)唯識法相宗、(4)如来蔵縁起宗、(5)円融具徳宗と五宗を出す。
(56) 坂本幸男『華厳教学の研究』二九三頁による。
(57) 『大疏』巻上之一（一一四右下）。まず法性と法相とを対比し、つぎに（一一五右下）法性と破相とを比較する。『都序』（大正四八、四〇六上）の性宗と空宗の十異に対して『大疏』の方は五異を出すのみ。
(58) 『華厳経疏』巻二（大正三六、五一一上）。澄観は法性と法相との対比のみで、法性と破相あるいは無相との対比は行なっていない。
(59) 同、巻三（同、五二一下）。

(60) 『行願品疏』玄談は注(45)の十門であるが、宗密は(1)(4)(8)(9)(10)の五門を注釈するのみである。特に(3)所詮義理では四法界と十玄とを説くが、ここにたいする注釈を行なわない。

(61) 『大疏』上巻之二(一一六左上)の「分斉幽深」では「この経(円覚経)は唯だ実教に属すのみなれば、未だ所詮義理分斉の如何を知らず。今は論に染浄諸法、本より末に至るに略して五重あるに約して、以って諸宗の分斉浅深を顕す。」と述べ、『起信論』の一心二門三細六麁に依って義理を示し、事事無礙には一切触れていない。

(62) 注(51)に出した澄観への手紙でも宗密は『法界観門』を重視しているが、かれの『註華厳法界観門』(大正四五、六八四中)をみても、また『大疏』などにおける引用をみても、かれは真空観第一の第四泯絶無寄観に焦点をあてており、他の二観をあまり重要視していない。

(63) 教禅一致説については安藤義鑑「宗密禅師の禅教一致論に就て」(『禅学研究』第一一、一二号、一九二九年十二月、一九三〇年三月)、釘宮武雄「禅教一致の可能性についての疑義」(『仏教研究』第四巻第二号、一九三九年)、鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』第四章「教禅一致説の形成」などを参照。

(64) 鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』二九頁。

(65) 同、一四一頁。

(66) 本嵩『華厳七字経題法界観三十門頌』(大正四五、六九二中)。なお、この前後の論述は湯次了栄「禅より見たる華厳」(『六条学報』一〇〇号、一九一二年一月)による。

(67) 復菴『華厳経綸貫』(続蔵経四、四六五左上)。

(68) 注(25)および荒木見悟『仏教と儒教』第二章第五節「頓悟漸修と頓悟頓修——宗密・李通玄・禅——」を参照。

(69) 高峯了州『華厳と禅との通路』第二部「禅に現われる華厳」を参照。

参考文献

湯次了栄『華厳大系』(一九一五年)
高峯了州『華厳思想史』(一九四二年、百華苑)
高峯了州『華厳と禅との通路』(一九五六年、南都仏教研究会)

坂本幸男『華厳教学の研究』（一九五六年、平楽寺書店）
荒木見悟『仏教と儒教』（一九六三年、平楽寺書店）
鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』（一九六五年、東京大学出版会）
柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（一九六七年、法蔵館）
鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』（『禅の語録』9、一九七一年、筑摩書房）
鎌田茂雄『原人論』（一九七三年、明徳出版社）
鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』（一九七五年、東京大学出版会）

■執筆者紹介■

高崎直道（たかさき じきどう）　1926年生れ，東京大学哲学科卒。
現在，東京大学教授。

伊藤瑞叡（いとう ずいえい）　1942年生れ，早稲田大学東洋哲学科卒。
現在，立正大学助教授。

荒牧典俊（あらまき のりとし）　1936年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，大阪大学助教授。

長谷岡一也（はせおか かずや）　1924年生れ，大谷大学仏教学科卒。
現在，真宗大谷派浄円寺住職。

玉城康四郎（たまき こうしろう）　1915年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，日本大学教授，東京大学名誉教授。

鎌田茂雄（かまた しげお）　1927年生れ，駒沢大学仏教学科卒。
現在，東京大学教授。

木村清孝（きむら きよたか）　1940年生れ，東京教育大学哲学科卒。
現在，東京大学助教授。

吉津宜英（よしづ よしひで）　1943年生れ，駒沢大学禅学科卒。
現在，駒沢大学助教授。

華厳思想　〈講座大乗仏教 3〉

昭和58年 5月 30日　第1刷発行　　定価 2800円
昭和61年 7月 20日　第2刷発行

発行者　神田　明
印刷所　信一印刷／育英印刷
製本所　徳住製本所

発行所　株式会社 春秋社
〒101　東京都千代田区外神田2-18-6　電話03(255)9611　振替東京8-24861

© Shunjusha　Printed in Japan

NDC 180
ISBN 4-393-10113-8

▒ 講座大乗仏教〔全10巻〕▒ 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説—ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(桑本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(坂入尊水)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダイムの起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏哲)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)